



Lebensfragen.

1. Die Religion unserer Klassiker (Lessing, Herder, Schiller, Goethe). Von Karl Sell. 1904. M. 2.80, geb. M. 3.80.
2. Naturalistische und religiöse Weltansicht. Von Rudolf Otto. 1904. M. 3.—, geb. M. 4.—.
3. Paulus. Der Mensch und sein Werk: Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas. Von Heinrich Weinel. 1904. M. 3.—, geb. M. 4.—.
4. Die Reform des Strafrechts und die Ethik des Christentums. Von Paul Drews. 1905. 50 Pfg.
5. Die Auferstehung Christi. Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihre Entstehung, ihr geschichtlicher Hintergrund und ihre religiöse Bedeutung. Von A. Meyer. 1905. M. 3.—, geb. M. 4.—.
6. Religion und Kunst. Von Ernst Linde. 1905. 50 Pfg.
7. Wahre Frauenbildung. Ein Mahnwort an die Gebildeten. Von Marie Martin. 1905. 50 Pfg.
8. Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Von G. Krüger. 1905. M. 3.—, geb. M. 4.—.
9. Die Frauenbewegung, ihre Ziele und ihre Bedeutung. Von Elsbeth Krukenberg. 1905. M. 3.—, geb. M. 4.—.
10. Erlösung. Von R. Herrmann. 1905. 50 Pfg.
11. Zur Ueberwindung des Zweifels. Von Paul Jaeger. 1906. 90 Pfg.
12. Gut und Böse. Wesen und Werden der Sittlichkeit. Von Emil Fuchs. 1906. M. 3.—, geb. M. 4.—.
13. Carlyle und Goethe. Von Otto Baumgarten. 1906. M. 2.40, geb. M. 3.40.
14. Jesu Blut ein Geheimnis? Von P. Fiebig. 1906. M. 1.20.
15. Wie erzählen wir den Kindern die biblischen Geschichten? Eltern und Lehrern zur Hilfe. Von Else Zurhellen-Pfleiderer und Otto Zurhellen. 1906. M. 3.60. Gebunden M. 4.60.
16. Jesus im neunzehnten Jahrhundert. Von Heinrich Weinel. 8.—10. Tausend. Neue Bearbeitung. 1907. M. 3.—, gebunden M. 4.—.
17. Was ist uns heute die Bibel? Von F. Niebergall. 1907. M. 1.20. Gebunden M. 2.—.
18. Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments. Vorträge von W. Wrede. 1907. M. 1.50, geb. M. 2.30.
19. Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? Von Arn. Meyer. 1907. M. 1.20, geb. M. 2.—.
20. Ibsen. Björnson. Nietzsche. Individualismus und Christentum. Von H. Weinel. 1908. M. 3.—, geb. M. 4.—.
21. Wie wurden die Bücher des Neuen Testaments heilige Schrift? Fünf Vorträge. Von Hans Lietzmann. 1907. M. 1.80. Gebunden M. 2.60.
22. Suchen wir einen neuen Gott? Von Walther F. Classen. 1907. 80 Pf.

Lebensfragen

Schriften und Reden

herausgegeben von Heinrich Weinel

20

Ibsen. Björnson. Nietzsche.

Individualismus und Christentum

Von

Heinrich Weinel



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1908

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Der

Hochwürdigen Theologischen Fakultät zu Giessen

in ehrerbietiger Dankbarkeit

gewidmet

Hochwürdige, hochverehrte Herren!

Als Zeichen herzlichen Dankes für die Verleihung der theologischen Doktorwürde erlaube ich mir Ihnen dies kleine Buch zu überreichen. Ich bin gewiss, Sie werden es nicht verschmähen. Hat mir doch Ihre gütige Beurteilung der Lebensfragen und ihrer Wirksamkeit an unserem Volke gezeigt, dass Sie den Ernst und die Strenge wissenschaftlicher Arbeit auch dort zu würdigen geneigt sind, wo sie nicht im schweren Gelehrtenmantel einherschreitet, sondern im schlichten Gewande volkstümlicher Sprache geht.

Der Verfasser.

Inhalt.

Berichtigungen.

Seite	18	Zeile	3	lies: romantischen
„	26	„	3	„ : Mittel
„	30	„	23	„ : lateinischen
„	38	„	9	„ : Eiseswüste
„	95	„	1	„ : Excentricität
„	115	„	25	„ : Wahrheitsdrang
„	131	„	18	„ : »Willens zur Macht«
„	194	„	11/12	„ : sein Mitleid . . ihm.

Im Kampf um die Wahrheit des Christentums.

Das Christentum erlebt in unseren Tagen eine schwere Krisis. Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben ist heißer entbrannt als je zuvor. Ich meine nicht den Streit in den Zeitungen und auf den Märkten des Lebens, sondern den stillen und so bittern Kampf, den alle ernsten Menschen mit sich selber kämpfen. Aeußerlich scheint ja alles immer noch herrlich und in Freuden am Christentum. Hat die alte Kirche je solche Macht besessen wie in unseren Tagen? Und selbst das darf man doch wohl von unserer Zeit sagen, daß noch nie das Christentum soviel Arbeit der Liebe getan hat wie heute, daß noch nie die Welt so voll gewesen ist von rettenden Taten, von helfenden und heilenden Menschen und Anstalten. Und dennoch, wir fühlen es wie eine undeutliche und doch unendlich bange Frage: ist das alles vielleicht doch nur die letzte Fieberröte auf den Wangen des Sterbenden? Sind diese ungeheuren Anstrengungen um Macht und Herrschaft, die die alte Kirche heute wieder so erfolgreich macht, nur wie die letzten krampfhaften Todesanstrengungen eines schwergetroffenen Wildes?

Draußen lacht die Sonne lieb und mild wie in den Tagen des Frühlings, ihre Lichter spielen auf goldgrünen Blättern wie einst, und blauer Duft liegt über den Bergen und auf den Wiesen im Tal, als wollte die Erde zum Leben neu erwachen. Doch es ist Herbst, und blutrote Farben mischen sich mit den hellen Frühlingstönen. Und was sterbend am

Boden liegt, wartet still auf die weiße Leichendecke, die sich bald hier unten hinbreiten wird.

Ists ein Sterben des alten Glaubens, was wir erleben, was unsere Herzen so bange durchzieht? Haben sich nicht die Gesunden und Starken in unserem Volk weggewandt von dem, was den Vätern Stärke und Gesundheit gab? Läuft nicht die Menge hinter neuen Aposteln her, die von Erdenglück und seliger Zeit weissagen und „neue Tafeln" vor ihren Augen aufstellen? — Oder ist's doch ein Erwachen und die Weissagung eines neuen Frühlings, was uns so erschüttert?

Die da jauchzen über das Versinken des Alten und in die Massen hineinschreien, „daß Gott tot ist", sind gewiß nicht die tiefsten Menschen unserer Tage. Sie meinen, die Wissenschaft habe das Alte getötet und habe ihnen eine neue Welt gebaut, in der sie wohnen könnten in den Armen alles holden Glückes. Sie jauchzen, weil sie frei geworden sind von dem, was sie immer nur fesselte, was sie nie als ein Höchstes und Heiligstes hatten, sondern stets nur als fremdes Gebot. Und weil ihrem Denken in der Tat Erlösung ward aus Jahrtausende altem Wähnen, meinen sie auch, die Gewissen dürften wegwerfen, was doch unter Schmerz des Menschen Glück und sein Höchstes ist. Die tiefen Zweifler unserer Tage aber sind die, denen das Gewissen selbst den Zweifel ins Herz wirft; den Zweifel, ob die Ideale, die den Vätern heilig waren, wirkliche Götter sind oder nur grinsende Fratzen im Dunkel alter Tempel, die kein Sonnenlicht des sittlichen Denkens vertragen.

Der wunderliche Versuch, den wir seit einem Jahrhundert etwa machen, Religion in der Schule zu lehren und darin wie im Rechnen, Schreiben, Lesen auf Prüfungen den Kindern nach der Geläufigkeit, mit der sie die schwersten und unverstandensten Begriffe der Erlösungsreligion herunterleiern, Noten zu geben, dieser wunderliche Versuch hat die gar nicht zu verwundernde Folge gehabt, daß unser Volk meint, die Religion sei etwas, das man lernen könne wie alles Wissen und eben darum

etwas, das durch Wissen und Wissenschaft widerlegt werden könne. Und da nun zudem den meisten Schulkindern die Religion mit dem alten, seit Jahrhunderten überlebten Weltbild und einer veralteten Geschichtsauffassung beigebracht worden ist, und da das neue, auch auf der Schule – nur in andern Stunden — gelehrte Weltbild eines Tages das alte tötet und eine andere Geschichtsauffassung an alle herankommt, und nun immer die Meinung besteht, jene äußeren Dinge seien die Religion — man hat's ja „gelernt" –, so ist der Sturz des alten Glaubens für die meisten Menschen so notwendig wie das Herauswachsen aus den Kinderkleidern.

Es ist natürlich und notwendig, daß die Masse der Gebildeten und Ungebildeten so empfindet. Aber es ist darum doch nicht berechtigt. Der Kampf der Naturwissenschaft, erst recht der einer populären Halbwissenschaft, ist kein Kampf mit dem Christentum, sondern nur ein Kampf mit dem alten Weltbild, das seit seinen Anfängen das Christentum getragen hat. Dieses Weltbild ist nicht das Christentum; dieses dreistöckige Gebäude der Welt, der krystallene Himmel über uns mit seinen Geistern und Engeln, seinen goldenen Toren und dem Dach aus Chrysolith, diese Erde, die „hier unten festliegt", und die finstern Geister des Bösen und der Krankheit, der Teufel und seine Schar, Weissagungen und Wunder – sie haben alle im Christentum eine große Rolle gespielt; aber sie waren alle da, ehe das Christentum kam, sie waren als Wissenschaft da und als Glaube. Aber das Wesen des Christentums kann sich doch in ihnen nicht erschöpfen, so wenig wie das Wesen von Beethovens Genius in den Formen der Sonate und Symphonie liegt, die schon vor ihm ausgebildet waren. Und haben nicht auch seit der Zeit, da Kopernikus die Krystallhimmel zerschlug und Newton das ewige Gesetz, dem alle Himmel dienen, fand, und seitdem die Unendlichkeit des Werdens schaurig und erhaben vor uns aufstieg, Tausende und Abertausende frommer Christen gelebt und nicht bloß im „Widerspruch von Kopf und Herz" gelebt?

Doch man meint, seitdem das Gesetz von der Erhaltung der Kraft gefunden sei und Kant und Goethe, Darwin und seine Schüler uns gelehrt hätten, den großen Gedanken der Schöpfung noch einmal zu denken, sei auch die letzte Hochburg genommen, jenes Heiligtum unserer Väter, das Schiller in den drei „Worten des Glaubens" besungen hat, Gott, Freiheit und Tugend und mit ihnen der Glaube an die Unsterblichkeit der Menschenseele. Aber diese Meinung ist falsch, und leicht kann eingesehen werden, was sie in Wirklichkeit zur Grundlage hat: die Verwechslung des Gottesglaubens mit einer Gotteshypothese. Die alte „natürliche Theologie", die schon in Griechenland begonnen hat, und die von der Zweckmäßigkeit der Welt aus das Dasein eines Urhebers, eines diese Zwecke wollenden und realisierenden Schöpfers voll Weisheit und Güte im Sinne absoluter Vollkommenheit erschließt, ja beweisen zu können meint, war in der Scholastik wie in der orthodoxen Theologie der Reformationskirchen weitergeführt worden. Besonders aber war sie wieder ausgebaut worden, als in der Aufklärungszeit die orthodoxe Theologie zusammengebrochen war und man auf die Philosophie zurückging, um Gott und die Unsterblichkeit zu beweisen. Damals hat man die Zweckmäßigkeit der Welt so naiv verstanden, daß man alles daraufhin ansah, ob es dem Nutzen des Menschen diene oder nicht, und den „Gottesbeweis" geführt aus dem Wechsel der Jahreszeiten wie aus dem Dasein der Raubtiere und des Ungeziefers. Gegen diese „Zweckmäßigkeit" der Welt richtet sich der Angriff der modernen Naturwissenschaft, und mit Recht. Mit ihrem Grundsatz, daß man die Welt rein aus Ursachen erklären müsse, hat sie die ungeheuren Fortschritte gemacht, unter deren Wirkung wir alle stehen. Erst wenn man Gott als wissenschaftliche Hypothese fallen läßt, ist Wissenschaft möglich. So sind die alten Gottesbeweise endgültig gestürzt, nachdem die alte Schöpfungsgeschichte der Bibel sich schon längst als einen sinnvollen Mythus Vorderasiens, als eine kindlich

tiefe Antwort auf die letzten Fragen des Daseins herausgestellt hatte. Denn daß im 19. Jahrhundert noch die Frage „Moses oder Darwin?" gestellt werden konnte, war nur durch ein Versäumnis der Theologie und durch die allgemeine Unbildung möglich. Schon für Herder war diese Fragestellung überwunden, schon vor ihm hat die alttestamentliche Kritik gesehen, daß zwei mit einander in Widerspruch stehende Schöpfungsgeschichten das alte Testament beginnen, und Herder selbst hat uns mit seiner feinen Empfindung für alle Poesie und in seiner pathetischen Sprache „die älteste Urkunde des Menschengeschlechts" als einen Hymnus von der Schöpfung nachgedichtet. Und man zählt Herder doch zu unseren Klassikern, die unsere gebildeten Männer, selbst wenn sie Naturwissenschaft zu ihrer Lebensaufgabe haben, eigentlich nicht bloß aus dem Unterricht und Kluges Grundriß der Litteraturgeschichte kennen sollten.

Die Einbildung, als sei nun damit der Gottes**glaube** widerlegt, konnte nur einem Geschlecht kommen, das den modernen Unterrichtsbetrieb durchgemacht und aus ihm Haß gegen die Religion als Schulzwang und Verwechslung von Religion und Wissen eingesogen hatte. Und in diesem Geschlecht wieder nur denen, die von den tiefsten Denkern nicht mehr kennen als die Namen. Sonst hätten sie schon von Pascal lernen können, daß dieser Gott der metaphysischen Beweise nicht der Gott der Religion ist. Seit 200 Jahren stand schon in Pascals „Gedanken" zu lesen: „Die metaphysischen Beweise von Gott sind den menschlichen Gedanken so fremd und so verwickelt, daß sie wenig Eindruck machen . . . Ueberdies können derartige Beweise uns nur zu einer spekulativen Erkenntnis von Gott bringen; und ihn nur auf diese Weise erkennen, heißt, **ihn gar nicht kennen** . . . Die Gottheit der Christen ist nicht etwa ein Gott, der weiter nichts ist als ein Schöpfer geometrischer Wahrheiten und der Ordnung der Elemente . . . Der Gott der Christen ist ein Gott der Liebe und des Trostes: er ist ein Gott, der Herz und Seele dessen

füllt, den er besitzt: er ist ein Gott, der sie tief innen ihr Elend und seine unendliche Barmherzigkeit empfinden läßt." Und der Mann, der mit seinem überragenden Verstand bewiesen hat, nicht bloß, daß alle Gottesbeweise falsch sind, sondern auch, warum sie notwendig falsch sein müssen, ist auch schon lange vor der modernen Naturwissenschaft über die Erde gegangen, Immanuel Kant. Allein er hat auch gezeigt, was diese nicht immer weiß oder wissen will, daß auch sie ihre Schranken hat und ebensowenig wissenschaftlich den Beweis dafür führen kann, daß es keinen Gott gibt und keine Welt außer dieser, die wir mit Augen sehen und mit Zahlen messen.

Das gleiche hat er von dem Glauben an die Unsterblichkeit gezeigt. Gewiß ist uns die Aussicht nach drüben verrannt, und die wundersamen Inseln der Seligen und die Tore der goldenen Stadt sind uns Träume der Dichter. Keine Hand lüftet den Vorhang, der das dunkle Tor des Todes schließt. Schärfer vielleicht als alle Menschengeschlechter vor uns sehen wir ein, daß die Seele kein Ding ist, keine „einfache und darum unvergängliche Substanz", wie die Wissenschaft vor Kant beweisen wollte. Aber der Glaube, daß das, was Persönlichkeit in uns ist oder werden soll, einer Vollendung entgegengehe in Formen, die wir nicht kennen, und in einem Dasein, das wir Gott ebenso uns zu geben überlassen, wie wir aus seiner Hand dies Erdenleben empfangen haben, das ist Religion, das hängt nicht von der Antwort auf die wissenschaftliche Frage nach dem Zusammenhang des seelischen und leiblichen Lebens ab und nicht von der andern auf die Frage, wie wir wissenschaftlich die Wirklichkeit erfassen.

Ja selbst das Problem der Willensfreiheit liegt jenseits der Grenze, die sich die strenge Wissenschaft ziehen muß. Gewiß wirken hier zwei ungeheuer mächtige Impulse auch der wissenschaftlichen Erkenntnis darauf hin, die Willensfreiheit bloß für eine Illusion zu halten. Es sind einmal die Tatsachen der Geisteskrankheiten, der Vererbung und des Alterns, die

uns wenigstens zeigen, wie eng das Leben unseres Gewissens an die körperlichen Vorgänge gebunden ist. Dazu kommt nun der so häufig wundervoll und überraschend gelungene Versuch, die Welt der Natur als ein lückenlos ablaufendes Ganze zu fassen, in dem anscheinend kein Raum wie für das Eingreifen eines Gottes, so auch für das Wirken eines freien Menschenwillens bleibt. Dies Problem wird uns noch mehr beschäftigen, daher soll hier nur darauf hingewiesen werden, daß ein Urteil über den Gesamtverlauf der Welt stets ein nicht rein wissenschaftliches Urteil ist. Und wenn Kant das Erklären des Naturgeschehens als eine lückenlose Kette von Ursache und Wirkung als eine notwendige Form unsres menschlichen Denkens aufgezeigt hat, so wird man wenigstens, wenn man das nicht annehmen will, erst recht zugeben müssen, daß dieses Erklären doch nichts mehr ist als ein wissenschaftlicher Grundsatz von folgen- und segensreicher Wirkung, aber kein Gesetz, das einer sich aufdrängenden Wirklichkeit entgegengestellt werden darf. Eine solche ist aber immer wieder das Verantwortungsgefühl, das ebenso elementar ist wie das Abhängigkeitsgefühl. Andererseits muß darauf hingewiesen werden, daß das Christentum gerade in seinen großen Vertretern wie Paulus, Augustin und Luther die Willensfreiheit, wie der Rationalismus sie lehrt, ebenso verworfen hat, wie es der moderne Determinismus tut. Wiederum ist es nur unser rationalistischer Religionsunterricht, der beides in der innigsten Verschmelzung zeigt, so daß man mit den modernen Erkenntnissen seinen Glauben verliert.

Was die moderne Wissenschaft vollbracht hat, ist also die Zerstörung des vermeintlichen Beweises für das Christentum. Wie der Rationalismus den alten Wunder- und Weissagungsbeweis der Orthodoxie vernichtet hatte, indem er vor allem geschichtlich seine Unhaltbarkeit aufdeckte, so hat die neuere Wissenschaft nun wiederum dessen Beweis als falsch nachgewiesen. Aber die Religion hat nie auf Beweisen geruht,

sondern auf Gründen. Und diese Gründe liegen jenseits aller theoretischen Wissenschaft.

Man kann das vor allem deutlich machen an dem, was sich als die Weltanschauung der modernen Naturwissenschaft jetzt unter dem Namen des Monismus organisiert. Man meint hier, nur die bewiesenen Tatsachen der Wissenschaft zu vertreten, und muß doch sehr rasch zugeben, daß es ein Glaube ist, was man hat. Nehmen wir einmal an, der Entwicklungsgedanke sei wissenschaftlich völlig bewiesen. Er ist es noch nicht, aber er hat die Wahrheit und die Zukunft wohl auf seiner Seite. In ihm liegt jedoch gar keine Wertung der Welt. Ob ich dieser Entwicklung fröhlich oder traurig zuschaue, das hängt nicht von dem, was ich wissenschaftlich dabei beobachte, ab. Denn wenn ich auch sehe, wie aus diesem Prozeß stets reichere und vielleicht auch besser angepaßte Formen hervorgehen, so ist doch auch deutlich, daß, wenn ich bloß den Maßstab der Erhaltung der Art anlege, nicht immer eine feinere Anpassung auch eine bessere ist. Eine feiner angepaßte Gattung wird leichter sterben, wenn die Bedingungen des Lebens sich ändern, als eine niedere Form. Nimmt man aber innere Werte bei der Abschätzung des Prozesses zu Hilfe; beurteilt man eine Katze als ein höheres Tier als den Wurm nach ihrer geistigen Leistung, so überträgt man nicht minder naiv wie der alte Rationalismus Menschliches auf das Tier. Endlich für den Menschen selbst muß man ganz und gar Werte haben, die nicht mehr aus der reinen Naturwissenschaft fließen. Denn wenn das ganze geistige Leben nur als Mittel der Erhaltung der Art gewertet werden soll, dann hat wahrlich Schopenhauer mehr recht als unsere weltfrohen Monisten. Ist dieser ganze Apparat von Denken und Fühlen, all dies Feinste und Schmerzlichste, ist dies Gewissen und seine Kämpfe, sind diese Staaten und Religionen, diese Kriege und Glaubensgerichte alle nur in der Illusion gewachsen, deren Wahrheit lediglich ist:

Der Hunger, der die Zähne fletscht und wetzt,
Und jenes andere verlog'ne Thema,
Die Brunst, die Fleisch auf Fleisch unendlich hetzt, –

nun so ist wahrlich keine Ursache zur Freude, zum Optimismus. Woher hat der Monismus seine Wertung der Welt? – Und woher hat er seinen Wahrheitsglauben? Er ist zwar bescheiden und sagt lieber, es sei ihm etwas „gewiß", als es sei etwas „wahr". Aber ein klares entwicklungsgeschichtliches Denken muß alle unsere Lebensansicht nur für „Anpassung", also nicht für Wahrheit halten; es gibt keine Wahrheit. Dann aber wird einem klugen Menschen auch nichts mehr gewiß sein. Alles ist „Ansicht", „Lebenslüge", wie Ibsen uns sagen wird. Der Monist glaubt es anders, aber es ist ein Glaube, keine Wissenschaft. Und ebensowenig läßt sich theoretisch eine Ethik auf die Entwicklungslehre gründen. Zwar hat das selbst ein so scharfer Denker wie Nietzsche zu können gemeint, und viele habens versucht, auch der Monismus. Aber ist nicht Nietzsche von dem Entwicklungsgedanken aus bei der „Herrenmoral" angelangt wie Spencer beim Utilitarismus und unsere Monisten bei unserer bürgerlich-christlich-staatlichen Mischmaschethik? Das zeigt eben, daß alle ihr sittliches Urteil anders woher haben. Und noch leichter kann man mit der Entwicklungslehre Schopenhauers Askese und Mitleidsmoral verbinden. Nietzsche nahm eben aus dem Entwicklungsgedanken den Züchtungsgedanken heraus und die „blonde Bestie", die Utilitaristen suchen ihr Ideal bei Ameise und Biene, Schopenhauer nahm das Leiden des Einzelwesens und suchte, wie man ihm abhelfen könne.

Man sieht deutlich: hier liegen andere Dinge als das wissenschaftliche Weltbild im Grunde. Es ist bloß die Illusion einer von den Erfolgen der Naturwissenschaft und Technik faszinierten Zeit, als könne die Wissenschaft alles leisten. In Wahrheit leistet sie für alle diese letzten Fragen nichts. Der Monismus ist das Durchschnittsurteil unserer deutschen bürger-

lichen Bildung, das von dem Rationalismus und dem aufgeklärten optimistischen Christentum des 18. Jahrhunderts her noch seine Wertung der Welt und des Menschen wie das Ideal seiner Nützlichkeitsethik bezieht. Gerade die utilitaristische Moral des 18. Jahrhunderts in ihrer englischen Gestalt soll uns heute auf dem Weg über Darwin und Spencer in Deutschland als Wissenschaft aufgeredet werden. Die Welt aber ist längst darüber hinaus in Ultramontanismus und Skeptizismus, in Materialismus und Sozialismus, in Mystik und Romantik.

Worum es sich in der Religion handelt, das ist die Wertung der Welt. Ob man zu ihr das Zutrauen gewinnt, daß sie einen Sinn hat, das wird auch darüber entscheiden, ob man endlich glaubt, daß hinter ihr und in ihr ein ewiger, heiliger Liebeswille waltet, den man von der Welt zu unterscheiden wagt. Und aufs engste damit verbunden ist die andere Frage, ob man wagt, ein höchstes Ideal mutig als das Eine, was uns für unser Handeln in der Welt nottut, zu ergreifen, wenn es uns überwältigt, und wiederum ob man in ihm den Willen der Welt und den Willen eines Gottes über der Welt zu ergreifen glaubt. Und darum beginnt erst da wirklich die Krisis des Christentums auf Leben und Tod, wo man seine Weltwertung als eine eitle Täuschung und sein Ideal als eine Schändung des Menschen und als eine Vernichtung des Besten in ihm nachweisen will. Der Kampf der Naturwissenschaft trifft nur die Außenwerke, ein solcher Kampf aber gilt der Seele des Christentums. Auch dieser Kampf ist entbrannt, und mit voller Klarheit wird er geführt. Keiner hat ihn schärfer und sicherer als den eigentlichen Kampf gesehen als Nietzsche. Das letzte Werk seines Lebens spricht es kühn aus: „Man hat bisher das Christentum auf eine falsche, und nicht bloß schüchterne Weise angegriffen. Solange man nicht die Moral des Christentums als Kapitalverbrechen am Leben empfindet, haben dessen Verteidiger gutes Spiel. Die Frage der bloßen „Wahrheit" des Christentums — sei es in Hinsicht

auf die Existenz seines Gottes oder die Geschichtlichkeit seiner Entstehungslegende, gar nicht zu reden von der christlichen Astronomie und Naturwissenschaft – ist eine ganz nebensächliche Angelegenheit, solange die Wertfrage der christlichen Moral nicht berührt ist. Taugt die Moral des Christentums etwas, oder ist sie eine Schändung und Schmach trotz aller Heiligkeit der Verführungskünste? Es gibt Schlupfwinkel jeder Art für das Problem von der Wahrheit; und die Gläubigen können zuletzt sich der Logik der Ungläubigsten bedienen, um sich ein Recht zu schaffen, gewisse Dinge zu affirmieren – nämlich als unwiderlegbar als jenseits der Mittel aller Widerlegung (– dieser Kunstgriff heißt sich z. B. Kantischer Kritizismus)."

In der Tat, der Haß des Gegners hat tief gesehn. Das ist das letzte Problem, worum es sich handelt in dem Kampf, der dem Christentum der Gegenwart auferlegt ist. Wenn die christliche Sittlichkeit durch ein höheres und reineres Ideal überboten werden kann, vor dem sie verblaßt, so ist das Christentum endgiltig verloren, und die Krankheit ist „zum Tode". Dann ist es nicht mehr, was alle Sittlichkeit dem Menschen ist, die geheime Kraft des Bezwingenden, an der er sich emporglaubt, dem unbekannten Ziel seiner Entwicklung zu. Dient ein Ideal diesem nicht mehr, ist es ein Hindernis dieses Höchsten geworden und nicht mehr seine Förderung, so ist dies Ideal gerichtet und das Licht, das es in der Welt entzündet hatte, erloschen. Steht's mit dem Christentum so, dann wird auch der Glaube sinken, den es in die Welt gebracht hat, der Glaube an den Vater im Himmel: daß über der Welt ein heiliger gütiger Wille walte, der von ihr unterschieden ist und sie zu ihrem Ziel führt, und der Glaube an dieses Ziel: daß diese Welt sich wandeln müsse und werde in ein Reich Gottes, eine volle Herrschaft seines Willens, allen zur Seligkeit und zur Reinheit und zur Vollendung. Und es wird der Mut des Menschen sinken, frei zu werden, der Mut,

den er aus dem Ideal gewann, weil es ihn überwältigte und über sich hinaushob.

Man kann die Wichtigkeit dieser Frage auch aus dem Leben selbst beweisen. Man prüfe sich einmal selbst und denke an das, was man von anderen weiß. Nicht die theoretischen Bedenken aus der Weltanschauung haben die stärksten Zweifel in unsere Brust geworfen, sondern die ungeheure Enttäuschung, die das unbestechliche und wahrhaftige Kind überfällt, wenn es aus der Schule und dem Elternhaus in die Welt hinaustritt und erkennt, daß alle wie selbstverständlich nicht nach den christlichen Geboten handeln. Es scheint da draußen in der Welt eine große geheime Verabredung zu bestehen, daß der Mensch nicht christlich handeln dürfe, daß das Christentum Torheit sei. Der Student, der angehende junge Offizier sieht auf einmal, was er bisher als die geheimnisvoll umhergeraunte Weisheit verdorbener Mitschüler entweder verachtet oder mit Grauen gehört hatte, als das Selbstverständliche behandelt und gar gepriesen. Kommt er einmal mit einer Meinung hervor, die aus dem Religionsunterricht stammt, so wird er verlacht als Knabe, der das Leben nicht kenne. Und es geht ihm, wenn es wissende Mitschüler ihm nicht schon brachten, endlich wie eine Erleuchtung die Erkenntnis auf, daß die Erwachsenen die Kinder anlügen mit dem christlichen Ideal, das sie selbst doch nicht für ein Ideal halten. Denn sie verschmähen es, nach ihm zu leben. Da stirbt in raschen Augenblicken mehr Religion ab, als vielleicht ein langes Leben wieder pflanzen kann. Hier liegt des Rätsels Lösung, warum so wenige Semester, die wahrlich nicht mit ernstem Studium der letzten Fragen verbracht werden, genügen, unsere akademische Jugend dem Christentum ganz zu entfremden. In der Tat, darum handelt es sich im letzten Grunde, ob das christliche Ideal wahr und herzbezwingend ist und die Menschen erhebt und selig macht. Weil es durch das Leben selbst als eine Lüge widerlegt zu werden scheint, deshalb ist der Zweifel so verbreitet.

So steht die Frage. Hier ist der Hauptangriff, hier stehen die stärksten Feinde. Hier steht nicht Nietzsche allein, der das Zutrauen zu sich hatte, das Ideal des Christentums durch ein besseres überbieten zu können. Hier stehen viele in unseren Tagen, die da meinen und predigen, daß das Christentum des Menschen Bestes erdrücke und sein Eigenstes in den Staub ziehe. In diesen Vorträgen sollten die Stärksten zu Worte kommen: neben Nietzsche Ibsen, der große Zweifler, der des Menschen Seele kannte bis in ihre geheimsten Kammern und der selbst der Welt des ewig Unausgesprochenen noch Sprache verlieh. Sein ganzes Leben, das vor kurzem hochbetagt geendet hat, ist ein Ringen um das christliche Ideal gewesen. Wie es dahinfließt im Glauben der Jugend und im innersten Kampf um seine letzte Größe, im Zweifel der Mannesjahre, wo der Seele des Lebens harte Gesetze und niedrige Motive deutlicher sind, und endlich der „wissende" Greis, der bitter lächelnde – so ist dieses Menschenleben selbst ein wundersames Drama, in dem der Zweifel des verflossenen Jahrhunderts wie aus dem Herzen eines übermenschlichen Dichters zur Sprache ward. Und zwischen dem, der neue Tafeln schreiben wollte, und dem, der bloß die alten brach, stehe Björnson, mit fröhlichem und offenem Herzen in dieses Jahrhundert des Zweifels gestellt, aussprechend, was viele erlebt haben, die es ehrlich und wacker meinten mit dem Leben: das Christentum ist „über die Kraft", und die doch mit heiterer, ruhiger Zuversicht zu dieser modernen Welt ihr Credo und Spera sagen zu können meinen. Alle drei fast einig in dem, was sie dem Christentum an Zweifeln einwenden, und doch so verschieden ein jeder, daß sie fast alles erschöpfen, was der Individualismus gegen das Christentum vorbringen kann.

Und warum drei Dichter? – Denn auch Friedrich Nietzsche ist ein Dichter. Wer sich von ihm bereden läßt, er sei ein Mann der strengen Wissenschaft, der wird mit Staunen merken, wie leicht Nietzsche zu widerlegen ist, wie voll von Sprüngen

und Widersprüchen sein Denken ist, selbst wenn man die Epochen seines Schaffens deutlich trennt. Und wer ihn so widerlegt, der merkt deutlich, daß der Widerlegte damit nicht tot zu machen ist, daß die Macht, mit der er sich ins Herz hineinprägt, nicht den Gründen des Verstandes weicht. Das ist des Dichters Werk. Und nicht bloß des Künstlers der Sprache. Ein Artist verblüfft, ein Dichter bezwingt. Denn er ist in der Seele heimischer als wir anderen, weil ihm ein Gott zu sagen gab, was er und alle leiden. Als Dichter muß man Nietzsche fassen, wenn man ihn verstehen will.

Also weshalb drei Dichter, und nicht Gelehrte und Philosophen, als Vertreter dieses Kampfes? Weil nicht die Gelehrten und nicht die Philosophen — außer wenn sie zufällig auch Propheten sind, sondern die Dichter die neuen Ideale der Menschheit schaffen oder die alten zerstören. Die Dichter nämlich, die nicht bloß Verteidiger alter Ideale sind. Früher als bei den Männern des Faches, bei Theologen und Philosophen, geht die Sonne eines neuen Ideales in den Herzen der Propheten auf, die alle zugleich auch Dichter gewesen sind, von Amos, dem Rinderhirten aus Thekoa, an, der sein Klagelied über Israel in Bethels Festtrubel hinein sang, bis zu Jesus, der von den Lilien auf dem Felde und dem Sperling auf dem Dach seine wunderbaren Sprüche sprach, die heute noch in allen Seelen wiederklingen. Die Propheten sind alle Dichter gewesen bis auf den heutigen Tag, und langsam folgen die Systematiker, die „Denker“, die Theologen und Philosophen den Propheten und Dichtern nach.

Freilich das Höchste sind doch erst die Menschen, die nicht bloß Dichter sind, nicht bloß die Dichter neuer Ideale, sondern ihre lebendige Kraft zugleich, die Heiligen. Wer wie Schopenhauer sich mit Bewußtsein von dem Tun seiner letzten Befehle frei spricht, ist ein Heuchler: es gibt auch Heuchler des Unglaubens. Aber schmerzlich ist's, wenn sich der Dichter nicht als der Heilige seines Ideals fühlen kann und selber darum

in sich unsicher wird. Furchtbar sind die Stunden, wie Nietzsche sie gekannt hat:

> Bei abgehellter Luft,
> wenn schon des Monds Sichel
> grün zwischen Purpurröten
> und neidisch hinschleicht,
> — dem Tage feind,
> mit jedem Schritte heimlich
> an Rosen-Hängematten
> hinsichelnd, bis sie sinken,
> nachtabwärts blaß hinabsinken:
> so sank ich selber einstmals
> aus meinem Wahrheits-Wahnsinne,
> aus meinen Tages-Sehnsüchten,
> des Tages müde, krank vom Lichte,
> — sank abwärts, abendwärts, schattenwärts,
> von Einer Wahrheit
> verbrannt und durstig
> — gedenkst Du noch, gedenkst du, heißes Herz,
> wie da du durstetest? —
> daß ich verbannt sei
> von aller Wahrheit!
> Nur Narr! Nur Dichter!

Und schwer ist es, wenn es so über „Zarathustra" kommt, daß er seinen Jünger fragen muß:

„Doch was sagte Dir einst Zarathustra? Daß die Dichter zuviel lügen? — Aber auch Zarathustra ist ein Dichter. . .

Wahrlich, immer zieht es uns hinan — nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heißen sie dann Götter und Uebermenschen: —

Sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle! — alle diese Götter und Uebermenschen.

Ach, wie bin ich all des Unzulänglichen müde, das durchaus Ereignis sein soll. Ach, wie bin ich der Dichter müde!"

Und was ist es, was in Ibsens „Wenn wir Toten erwachen"

so erschütternd wirkt, ist's nicht die Wahrheit eines Dichterbekenntnisses?

„Rubeck: Warum Dichter?

Irene: Weil du ohne Kraft bist und ohne Willen und voll Absolution für all deine Handlungen und für all deine Gedanken. Du hast meine Seele gemordet — und dann modellierst du dich selber in Reue und Buße und Selbstanklage — und damit meinst du dann, sei deine Rechnung beglichen.

Rubeck (trotzig): Ich bin Künstler, Irene. Und ich schäme mich nicht der Schwäche und Unvollkommenheit, die mir anhaften mag. Denn ich bin zum Künstler geboren, siehst du. Und werde trotz alledem auch nie etwas anderes als Künstler werden."

So sagen uns die Dichter selbst, daß sie nicht die letzten Mächte sind, die in der Menschheit wirken. Aber sie haben doch die Macht, andere zu entzünden, und vielen jedenfalls sind sie im stande, das Leben in den alten Idealen zu entreißen. Und wo hätte ich die „Heiligen des Individualismus" suchen sollen? — wenn ich so sagen darf. Sollte ich die herholen, von denen Nietzsche mit derselben unwahren Bewunderung spricht wie Schopenhauer vom heiligen Franz oder von Gerhart Tersteegen? Sollte ich die blonde Bestie aus Deutschlands Urwäldern oder Napoleon oder Cesare Borgia fragen? Aber die Heiligen des Individualismus haben das Geheimnis dieses Ideales besser begriffen als seine Dichter, nämlich dies, daß man nicht von ihm sprechen darf. Oder soll ich Oskar Wilde lieber nehmen, der allerdings „unter Flötenklängen den Blumenpfad hinabschritt" und ohne Reue auf ein Leben voll raffinierter Freuden zurücksah mit dem Mut, selbst das tiefste Leid nur als eine neue Nuance des Künstlerlebens aufzufassen? Aber wie würde man Nietzsche und gar Ibsen Unrecht tun, sie mit diesem „Dichter" auch seines Lebens zusammenzunehmen! So glaube ich doch, die stärksten Gegner des Christentums gefunden zu haben in diesen drei Dichtern des Individualismus.

Henrik Ibsen.

Brand. Kaiser und Galiläer. Das Problem der unbedingten Forderung.

Drei große Weltanschauungsdramen hat uns das verflossene Jahrhundert geschenkt: Goethes Faust, Ibsens Brand und Wagners Parsifal. Wer Ohren hat zu hören, zu dem spricht aus ihnen die Geschichte des inneren Lebens in diesem Jahrhundert, in dem so viele der Edelsten den Weg von einem ruhigen Vertrauen auf den „guten Menschen“ und die „Liebe von oben“ zu der gewaltigsten Frage des Menschen gingen:

> „Sag mir, Gott, im Todesgraus:
> Reicht nicht zur Errettung aus
> Manneswillens quantum satis?“,

um schließlich dabei zu enden, daß Gott selbst hinter die Wolkenhöhen schwand und der Mensch sich allein fand in der Eiswüste der Welt: „durch Mitleid wissend“, nur auf sich und sein Herz angewiesen, es zur Ruhe zu bringen und die Wunden heilen zu helfen, die der grausame Wille zum Leben allen Geschaffenen schlägt. In diesem Drama der drei Dramen steht Ibsens Brand nicht bloß zeitlich und innerlich an zweiter Stelle, er ist auch künstlerisch hinter den Faust zu stellen; das leuchtet selbst uns entgegen, obwohl wir ihn in Uebersetzung lesen müssen. Die Einheitlichkeit und die Wucht, mit der hier die letzten Fragen des Menschenlebens gestellt werden, und

die Glut und die Kraft einer jungen, starken Mannesseele, die sich bis zur Verzweiflung in ihm erschöpft, zeichnen es sogar vor dem weitläufigen romanischen Palast des Faust aus. Und obwohl der Faust fast den Reichtum des Menschenlebens zu erschöpfen scheint, der Brand aber nur auf eine höchste Frage gestellt ist, so hat er doch auch wieder ein erschütterndes Problem mehr: die Tragik des Elternlebens, das Opfer des Kindes um des Heiligsten willen, erschütternder dargestellt als ein Gegenbild in der Bibel mit all seinen stillen Schauern. Ibsen hat im „Brand" mit 37 Jahren ein Werk geschaffen, dessen Wucht von keinem seiner späteren Dramen mehr erreicht wird, so sehr sie es vielleicht an stiller Kunst übertreffen.

Mit einem wundervollen Dreiklang setzt das Spiel ein: Brand und der Bauer, Brand und der Künstler, Brand und die wahnsinnige Gerd. Wie geheimnisvolle Allegorien der Menschen und der Seele treffen sie droben auf den Bergen der Heimat zusammen, und doch Wesen von Fleisch und Blut, voll Wahrheit und Leben.

Unter einer Jochhöhe auf dem nordischen Fjell, von allen Gefahren der Gletscherwelt im dichten Nebel umdroht, wandert der junge Pfarrer Brand nach Westen. Er will hinunter ans Meer, wo er sich einschiffen wird, seine Arbeit unter den Menschen in der großen Stadt zu beginnen, wohin ihn sein Gott ruft. Ein Bauer hat ihn bisher begleitet, er muß noch heute an das Sterbebett seiner Tochter, die ohne ihn „nicht selig scheiden kann". So wandern miteinander der Glaube und die Angst. Brand geht kühn und sicher voran:

> Wenn meinen Tod der Herr verlangt,
> Mir nicht vor Flut und Abgrund bangt.
> Wer glaubt geht sicher jede Bahn.

Der Bauer aber kehrt um:

> Man hat ja doch *ein* Leben nur,
> Wer schafft denn Weib und Kind zu essen?

Brand verweist ihn auf seine Religion und Jesus: „Er hatte eine Mutter, er". Der Bauer aber weiß sich dem geschickt zu entziehen und spricht wie alle:

> Doch ist das freilich lange her;
> Da gab es Zeichen noch und Wunder,
> So was kommt nicht mehr vor jetzunder.

Mit Gewalt muß Brand sich von ihm losreißen; denn der Bauer fürchtet verantwortlich gemacht zu werden, wenn Brand ein Unglück zustößt und will ihn zurückhalten. Wie weissagend schweben Brands große Worte über der Szene:

> Hier scheiden unsre Wege sich,
> Du kennst nicht Gott, Gott kennt nicht dich.
> Des Kreuzwegs Wahl bleibt dir erspart,
> Du wandelst schon in sichrer Fahrt.

Brand steigt hinauf zum Joche. Mit dem Kühnen ist Gott. Der Nebel fällt, die Sonne bricht hervor. Wie mit einem Schlage ist die Welt voll Schönheit und Licht. Und im Glanze der Morgensonne kommen lachend und vor Glück strahlend ein junger Maler und seine Braut über die Höhe. Sie necken und fangen sich und erzählen sich ihr junges Glück in köstlichen Versen. Sie merken nicht, wie sie dem Abgrund zutollen, bis sie ein jäher Ruf Brands festhält und rettet. Da erkennen sich Einar und Brand als Jugendfreunde, und indem sie einander von ihrem Leben erzählen, bricht stark und groß der Gegensatz zwischen der ästhetischen Lebensauffassung des Brautpaares und der sittlichen Herbheit Brands hervor. Jene wollen sich ein Leben bauen, „liebestrunken, in Traum und Märchenglück versunken", hier zieht einer aus, „den alten Gott zu begraben, den Gott der niedern Erdenseelen", den Einar wie alle als einen lieben, alten Mann gemalt hat. Ihm schleudert Brand seinen Hohn ins Gesicht:

> Der Katholik stellt den Erlöser
> Oft als ein kleines Kind sich vor,

Ihr lacht – und macht es noch viel böser;
Denn Euch ist Gott ein greiser Tor!

Und wie der Gott, so seine Anbeter; nach ihrem Bilde schufen sie ihn.

Ein wenig ernst bei heil'gen Fragen,
Ein wenig treu der Väter Brauch,
Ein wenig lüstern nach Gelagen,
Weil das die teuren Väter auch . . .
Ein Bruchteil nur in Großem, Kleinem,
In Bös und Gutem, schlimmst in einem:
Dies etwas Gute, etwas Schlechte
Schlägt endlich völlig tot das Rechte.

Und dennoch glaubt Brand an dies Volk und hofft es zu erwecken.

Und doch aus diesen Seelenstümpfen,
Aus diesen Geistestorsorümpfen,
Aus diesen Köpfen, diesen Händen,
Soll einst ein Ganzes sich vollenden,
Das Gotteswerk, ein Mann voll Mark,
Der neue Adam, jung und stark.

Er glaubt es, weil sein Gott in ihm ist wie ein verzehrendes Feuer, der junge Gott der ganzen Seelen.

Sie trennen sich, um hinunterzusteigen. Ein Abgrund liegt zwischen ihnen, auch ihre Wege führen auseinander. Wie ein schwerer Schatten haben sich Brands Worte vor die Seelen der frohen jungen Menschen gelegt. Nur in Agnes wächst hinter dem Grausen das Entzücken über die Größe des Mannes auf: „Wie er wuchs bei seinen Worten!"

Von einem Felsvorsprung blickt Brand hinunter auf das Dorf am Fjord, das seine Heimat ist. Nichts als trübe Erinnerungen einer freudelosen, harten Jugend. „Unter wüstem Felsgestein irrte eine Kinderseele." Und die Menschen, selbst die Mutter, blicken, „ein Gebet auf den Lippen, unverwandt

zum Irdischen hin", „nur der vierten Bitte Schrei geht als Losung durch das Land".

Wie ein Echo seiner Gedanken kommt ein irrer Schrei aus der Höhe, Steine rollen herab, ein phantastisch aufgeputztes Mädchen läuft im Wahnsinn den Berg hinan. Mit Steinen wirft sie um sich, um den schrecklichen Habicht zu vertreiben, von dem sie sich verfolgt glaubt. Sie will hinauf in die Eiskirche unter den Gletschern, die kein Mensch weiß als sie und wohin der Verfolger ihr nicht nachkommen kann. So wird ihr zerbrochener Geist Brand ein Symbol für die Kirchgänger seiner Gegenwart:

> Wer flieht noch weiter von Vernunft?
> Tappt so verirrt und seufzet bänger?
> Der Leichtsinn, der mit Kranz im Haar
> An eines Abgrunds Rande tanzt?
> Der Stumpfsinn, der sich gern verschanzt
> Hinter dem Brauch und dem, was war?
> Der Wahnsinn, der so ganz umnachtet,
> Daß Böses er als gut erachtet? —
> Ruhn diese nur im Grabesschoß,
> Wird auch die Welt ihr Elend los.
> Drum rüst' Dich Seele, zieh' das Schwert!
> Es ist ein Ziel, des Kampfes wert!

Hat er das Kind recht gedeutet? Mit Grausen sehen wir, wie auf seinem Wege ihm der Wahnsinn begegnet. Wer ist dies geheimnisvolle Kind? —

Brand will an der Heimat mit ihrer Enge und Schlaffheit, mit ihrem Wahn und ihren bitteren Erinnerungen vorbeiziehen seinem großen Werke zu. Aber drunten in der Hungersnot und dem sittlichen Elend, das er mit Entsetzen findet, stellt sich ihm selber sein Gott in den Weg und fordert das große Opfer von ihm. Fest und stark setzt Brand sein Leben ein, einem sterbenden Selbstmörder das Abendmahl und Gottes Vergebung zu bringen, nach schwerem Kampf opfert er dann sein ganzes

Leben, als ein Abgesandter der Gemeinde, die ihn zum Pfarrer will, seine eigene Forderung gegen ihn selbst wendet und seinem Hinweis auf die Lehre, die sie haben, das starke Wort entgegensetzt:

Das Wort ist wie im Meer ein Pfad,
Doch eine tiefe Wegspur läßt die Tat.

Den Ausschlag gibt ein Gespräch mit der Mutter, deren Seele noch ebenso am Gelde hängt wie einst, und der er sich für die Stunde der Reue, auf die er hofft, nahe halten will. Und so hat er seines Lebens neues Ziel erkannt. Nicht mehr das Große, Gewaltige will er tun, er will seinen neuen Gott in der kleinen Treue des Tages bewähren:

Stätem Tagwerk, schweren Pflichten,
Sei mein Leben ganz geweiht.

Agnes, die ihren Bräutigam hat verachten müssen, als er sein Leben nicht einzusetzen wagte mit Brand, ist mit diesem in das stürmische Fjord hinausgefahren, sie hat seine Größe geschaut, ihr Leben gehört ihm und seinem Werk. Sie hat ihn verstanden:

Ob du stirbst und ob du lebst,
Ob du siegest oder bebst,
Wag es nur zum Licht zu dringen!

So fangen sie als Mann und Frau hier ihre Arbeit an, ein Leben, dessen Grundgesetz sein soll: Alles oder nichts! und dessen Segen sein wird, daß zur Wahrheit werde:

Kommt denn all ihr müden Wandrer,
Aus der Heimat fels'gen Gründen,
Daß wir Aug in Aug uns finden,
Läutern, helfen uns einander,
Daß wir aus dem Herzen reuten
Schlaffheit, Lüge und nicht ruhn,
Bis von Halbheit wir befreiten
Unseren Willen, unser Tun.

Drei Jahre später treffen wir sie wieder im kleinen dunklen Haus am Fjord, das nie die Sonne trifft, die nur „drei Wochen lang im hohen Sommer auf der Höhe gegenüber spielt". Das Leben des Opfers hat begonnen, voll Segenstaten für alles, was elend ist rings umher. Brand selbst ist weicher und gütiger geworden, nun ihn ein liebes Frauenherz und ein süßer, kleiner Kindermund gelehrt haben, was Menschenliebe ist. Aber streng und fest steht er auch jetzt noch auf seinem Grundsatz: Alles oder nichts. Und sein Gott naht ihm unerbittlich und groß, die schwersten Opfer von ihm zu verlangen. Die Mutter liegt im Sterben, und sein Herz zieht es zu ihr hin, ihr Vergebung und Seligkeit in der Sterbestunde zu bringen. Nur Agnes, die seine Unruhe und seinen inneren Kampf sieht, nicht die Menschen um ihn her, die sich über seine Härte entsetzen, begreift, welch ein Opfer er bringt, als er die Mutter ohne Frieden und ohne Abendmahl sterben läßt, weil sie nicht von ihrem Geld ganz und gar lassen kann. Aber sein Gott kann da nicht vergeben, wo das Herz nicht ganz sich zu ihm wendet und auf seine Lieblingssünde nicht völlig verzichtet. Er kennt nicht den Gott der andern, der ein Auge zudrückt, und von dem der Bote meint:

> Vielleicht giebt der Gedank ihr Ruh',
> Daß Gott nicht halb so hart wie Du!

Nur Hohn hat er für diesen Gott:

> Gebet, Gesang in letzter Stund
> Sind Honig für des Richters Mund!
> Denn wohin auch und wie sie wandeln
> Der Alte läßt ja mit sich handeln.

Noch einmal kommt der Reichtum zu ihm als Versucher. Er ist der Erbe des großen Vermögens, das die Mutter hinterläßt und das nach seiner Ueberzeugung Gott gehören muß. Der Vogt kommt zu ihm und bittet ihn, mit dem Gelde aus

der Pfarrei fortzugehen, in der er nur Aufregung und Unfriede säe, um draußen in den großen Möglichkeiten des Lebens seine Lebensarbeit wirklich zu tun. Denn er weiß, daß man „Leben und Idee" nicht vereinigen kann.

Der richt'ge Volksmann, wie im Buch
Er steht; rechtschaffen, klug und billig;
Auf seine Art zu helfen willig,
Und doch für alle nur ein Fluch.

Neben ihn tritt der Arzt, der von dem Ideal der Humanität aus Brand ebenso verurteilt und von ihm wiederum verurteilt wird:

Human, das ist das Feldgeschrei,
Das Wort, damit man feige sei . . .
In seinem Schutz wird feig gebrochen,
Was eben man noch leicht versprochen . . .
War Gott human, da Jesus Christ
Den Kreuzestod erlitt? –

Der Arzt hat ihm den Tod der Mutter verkündet, um deren willen er in der Heimat blieb. Aber nun, wo er sieht, wie man sein Wirken beurteilt und vereiteln will, gelobt er aufs neue, der Heimat treu zu bleiben.

Als Sohn auf meiner Heimat Grunde
Will fest ich in dem Kampfe stehn
Und meinem Feind ins Auge sehn.

Da bricht es wie ein Donner über ihn herein: „Beschick dein Haus und zieh von hier!" So rät der Arzt, sonst wird Alf, Brands kleiner Sohn, in der ewigen Nacht des Fjords sterben. Und einen Augenblick fällt Brand; er will fort. Erst ein spöttisches, aber nicht schlimm gemeintes Wort des Arztes stört ihn auf, ein Mann aus der Gemeinde, der ihn von des Vogtes Wühlarbeit gegen ihn unterrichtet und ihn an seine Pflicht erinnert, tritt ihm in den Weg und endlich in gewaltiger Steigerung die wahnsinnige Gerd, die hellseherisch ihm von seinem „Götzen" spricht, der

„manchmal groß und manchmal klein, immer bunt und immer fein", auch „Kinderfüßchen, Kinderhändchen" haben kann, und die den Teufel schaut, wie er sich alle Seelen aufschreibt, die jetzt zur Hölle gehen. – Da bleibt Brand und opfert sein Herz, sein Kind und seine Frau, alles.

Das Opfer der Frau bringt der vierte Akt, in dem Ibsen eine Mater dolorosa von einer Kraft und Innigkeit zeichnet, wie sie kaum je ein Künstler geschaut hat. Einen Weihnachtsabend müssen wir miterleben und die bleiche Frau am Fenster stehen sehen, wie sie auf den dunklen Friedhof hinausstarrt, wo ihr Liebstes unter Erde und Schnee schlummert. Wieder leben wir Brands zarte Liebe für seine Frau mit und das furchtbare Opfer, das er ihr auferlegt, auferlegen muß, weil sein Gott nicht andere Götter neben sich duldet. Nur ein Geringes ist es scheinbar, wie sie das Fenster verhüllen muß, durch das sie hinaussah nach dem Grab des Kindes, wie sie der armen Zigeunerin alles schenken muß, auch das letzte Häubchen des Kindes, um von dem Götzen frei zu werden; aber gerade dies Geringe, das doch alles, alles ist, was die Mutter noch von ihrem Kinde hat, spricht zu uns um so erschütternder. Sie opfert, aber sie weiß, daß es ihr Tod ist:

> Ach, der Sieg nahm mir die Kraft,
> Sog den letzten Lebenssaft.
> Aber bald bin ich im Hafen!
> Gutenacht, – Brand.

Brand:

> Herz, halt fest bis zu dem Schluß!
> Sieg liegt auch im harten Muß.
> Der Verlust sei dein Erkornes:
> Ewig bleibt uns nur Verlornes!

Der letzte Akt zeigt uns Brand in schwerer innerer Einsamkeit, Gott hat das Opfer seiner Frau von ihm gefordert, das Opfer der Einzigen, die ihn verstand. Aber wie ein hei-

liges Vermächtnis hat er ihre Sehnsucht nach einer neuen, schöneren Kirche erfüllt und das Geld seiner Mutter nicht, wie der Vogt es wollte, in die kleinen Mitteln der Barmherzigkeitspflege und sozialen Fürsorge zersplittert, sondern zum Bau einer neuen Kirche verwandt, in der alle Herzen eine Heimat finden könnten; der Bau ist wieder nur ein Symbol für das Innerlichste und Letzte:

Darum baut' ich sie so groß,
Daß sie berg' in ihrem Schoß,
Schütze mit dem breiten Dach
Nicht bloß Glauben, Lehre – nein
Alles, dem von Gott ein Leben
Und das Recht dazu gegeben:
Nach der Arbeit lichter Schein,
Abendruhe, still Gemach,
Und des Herzens banges Ach!
Heitrer Jugend frische Lust
Und was still im Herzen wirkt;
Alles, was die Menschenbrust
Unbewußt besitzt und birgt.
Seht, der Fluß, der rastlos schäumt
Und der stille Wald, der träumt,
Und der Sturm mit vollen Lungen
Sollten schmelzen hier in Eins
Mit der Orgel lautem Klange,
Mit der Menschen frohem Sange.

Aber die Geister, die sich da vor unsern Augen um sie bemühen, sie zur Einweihung zu schmücken, der Küster und der Schulmeister mit ihrem beschränkten Untertanenverstand und ihrer naiven Selbstsucht, die sich vor jedem Mächtigen beugt, zeigen uns, daß die Gemeinde für das neue Gotteshaus noch nicht da ist. Und Brand selbst steht zweifelnd vor seinem Werk.

Ich riß nieder, brach und lichtete,
Fügte, ebnete und richtete,

Und nun steht sie groß und herrlich —
Mindestens ruft so die Welt. –
Bin ich blind, allein nur ehrlich? –
Ist sie groß? Ist sie erfüllt
Von der Ahnung schönem Traum?
Gleicht sie jenem Tempelbild,
Herrlich wie das Himmelszelt,
Wie des Lebens frischer Baum?

Der Vogt und der Probst, die zur Einweihung der Kirche kommen, nehmen ihm jeden Mut und allen Glauben an sein Werk. Wie ihm der satte Kirchenobere sein Werk rühmt und ihm eine glänzende Karriere verspricht, wenn er sich nur ein wenig mehr korrekter, glatter Kirchlichkeit befleißigen wolle, da bricht es jäh in Brands Seele aus:

Ich opfert' alles dem Beruf,
Zu dem, wähnt' ich, mich Gott erschuf;
Nun tönt der Tagstrompete Schmettern
Und zeigt mir, wem ich diente! – Nein
Und nochmals nein! . . . .
Der Grund dort hat mein Blut getrunken,
Mein Herzensblut, mein Licht, mein Leben; –
Die Seele kann ich Euch nicht geben!

Seine Seele schreit nach einem Menschen, der zu ihm stehe. Wie ein zitierter Geist erscheint Einar, statt eines Menschen ein Gespenst. Nach einem wüsten Leben, da sich der junge Maler, jäh aus seinen Freuden gerissen, in einen Abgrund schamloser Vergnügungen stürzte, hat er sich „bekehrt“ und kommt nun mit der Sprache Kanaans auf den Lippen zurück. „Gereinigt vom Blute des Lammes“, wie er sagt, aber ein hohler, eitler Selbstgerechter, der von seiner Braut nur noch als Frauenzimmer spricht, das er für verdammt erklärt, weil sie ohne den rechten „Glauben“ starb, „bloß“ im Vertrauen auf Gott.

Ganz einsam ists um Brand. Aber noch einmal schwingt er er sich in alter Macht empor. In flammender Rede gewinnt

er das Volk mit seinem Ideal der neuen Kirche, die er nun bauen will ohne enge Mauern und ohne die weltliche und geistliche Gewalt:

> Kommet, kommet denn gegangen!
> Kommt mit frischen Kinderwangen
> In des Lebens Gotteshaus.

Das Volk mißversteht ihn natürlich, es meint einer sieghaften politischen Revolution entgegenzugehen und ist verzagt, als nichts geschieht. Der Probst und der Vogt wissen es geschickt mit Hilfe des Schulmeisters und des Küsters wieder einzufangen. Und dieselben, die vorhin Hosianna gerufen, heben nun die ersten Steine auf, ihren Messias zu morden, der ihnen nichts versprechen kann als dies:

> Der Siegespreis? — Des Willens Einheit,
> Des Glaubens Schwung, der Seelen Reinheit;
> Die Freudigkeit, die Euch durchschauert,
> Die alles opfert, überdauert;
> Um eure Stirn die Dornenkrone: —
> Seht, das erhaltet ihr zum Lohne!

In der furchtbaren Einsamkeit der Gletscher, in der Eiskirche Gerds, finden wir den gehetzten, gesteinigten, todwunden Mann in seiner letzten Versuchung. Sein ganzes Leben steht noch einmal gegen ihn auf, aber er sagt noch einmal Ja zu allem, mag ihm der Chor unsichtbarer Geister zurufen: du bist Mensch und kannst nicht werden wie Gott, vollkommen und ohne Sünde, oder mögen ihm Agnes und Alf erscheinen und ihm versprechen, wieder mit ihm zu leben, wenn er nur lassen wolle von dem entsetzlichen Alles oder nichts: er bleibt groß und fest. Der Versucher flieht, des Akkordes Geist — der Wahnsinn naht, Gerd. Sie hat den Habicht geschaut, nun sah ihn auch Brand. Mit einer Flinte ist sie gekommen, den Feind zu erschießen. Da sieht sie Brand mit Blut auf der Stirn, und im Wahn wandelt er sich ihr in den Erlöser selbst. Tief er-

schüttert bricht Brand zusammen, als sie anbetend vor ihm niedersinkt. Er betet zu dem Erlöser:

Jesus, o ich rief nach Dir; —
Doch Du faßtest nicht die Hand,
Glittest immer von der Seite
Wie ein Wort, das ich nicht fand.
Reiche vom Erlöserkleide
Doch nur einen Zipfel mir!

Im Gebet wird er weich und verklärt sich vor unsern Augen; das Leben meint er jetzt verstanden zu haben und Gottes schweren Weg mit ihm:

Jetzt soll anders sich gestalten
Meines Lebens Festgedicht!
O, die Eisesrinde bricht;
Ich kann vor den Vater treten,
Ich kann weinen, knieen, beten!

Da sieht Gerd wieder mit einem Male den Habicht. Sie schießt, und die Lawine löst sich vom Gletscherhang, sie beide verschüttend. Im Sterben aber stellt Brand noch einmal seines Lebens Frage an Gott, wie der Mensch ja im Augenblick des Todes hellsichtig werden soll: -

Sag mir, Gott, im Todesgraus:
Reicht nicht zur Errettung aus
Manneswillens quantum satis? —

Und eine Stimme ruft durch das Donnern der Lawine:

Er ist Deus Caritatis!

Der Brand ist tief und dunkel wie das Leben selbst, und auch die Gottesstimme am Ende, die den Gott der Liebe in einem höheren Sinne verkündet, erleuchtet nicht die Fülle der schweren Fragen, die Brand uns stellt. Brand gleicht auch darin dem Faust; es sind volle und von des Lebens Ernst bis ins innerste bedrängte Seelen, die sich in diesen Dramen aus-

sprechen und sich selbst in ihrer Fülle gegenständlich werden, keine wissenschaftliche Menschen mit scharfer Systematik der Gedanken. So bleiben uns manche Fragen selbst über die Absicht des Dichters. Hat Ibsen wirklich die Tragödie des Christentums im Brand schreiben wollen? Oder ist ihm Brands Christentum nur eine Fehlform und ein Abirren von dem Deus caritatis gewesen?[1]) Man kann versucht sein, nicht bloß den Schluß so zu deuten, sondern vor allem Gerds Rolle im ganzen Drama so aufzufassen. Sie tritt Brand überall an den entscheidenden Wendepunkten seines Lebens entgegen und lockt ihn in seinen Weg hinein. Sie stellt ihm die Not seiner irren Heimat vor die Seele am Ende des bedeutungsvollen ersten Aktes, sie zeigt ihm, wie sein Kind „sein Götze" zu werden droht, sie führt ihn zur Eiskirche und in den Tod. Ist der Wahnsinn der Geleiter, der Treiber und das Ende des Wortes „Alles oder nichts"? Und hat Ibsen dem als das wahre Christentum den Erlöserglauben in dem Sinne gegenüberstehen wollen, wie ihn die Kirche lehrt? Werden wir von dem Menschen, der nicht wie Christus sein und die Dornenkrone nicht tragen kann, auf den Erlöser, der für alle litt, verwiesen? Ist es wirklich Brands Verklärung

---

[1]) Ibsen selbst erklärt seinem Freund Birkeland (Brief vom 4. Mai 66) die lateinische Ausdrücke so: „Du sagst, die Gelehrten zerbrechen sich die Köpfe über „quantum satis". Das war doch meiner Treu zu meiner Zeit gutes Latein; — aber freilich Doktorlatein. Jeder Mediziner wird bezeugen können, daß es eine stehende Formel in Rezepten ist, wenn von einem Stoff nicht ein gewisser Gewichtsteil, sondern so viel wie nötig oder eine genügende Dosis verordnet wird. Darum ist es auch der Doktor, der in der Dichtung den Ausdruck zuerst gebraucht, und in Erinnerung daran wiederholt ihn Brand. Ob „caritas" ein klassischer Ausdruck ist, weiß ich nicht; aber im modernen katholischen Latein wird er angewendet, um (als Gegensatz zu amor=irdische Liebe) die himmlische Liebe, den Inbegriff der Barmherzigkeit zu bezeichnen. So auch italienisch „carità".

und Läuterung, was er in dem Augenblick erlebt, wo er selbst nach dem Erlöser verlangt und das Gebet mit Tränen wiederfindet?

Man hat die Meinung Ibsens mit dieser Lösung zu treffen geglaubt, sein Stück ist in der Heimat damals in weiten Kreisen kirchlichen Christentums so aufgenommen und gepriesen worden. Allein ich glaube doch nicht, daß sie richtig ist. Denn dann würden Brands Gegner im Stück schließlich recht behalten; das sollen sie aber gewiß nicht. Das glatte Kirchenchristentum des Probstes, dessen Ideal der Unteroffizier, dessen Grundgesetz der Brauch und die Staatsraison ist, es beruft sich ebenso darauf, daß wir nicht zu tun haben, was Jesus tat, wie das salbungsvolle Bekehrungswesen Einars, der noch in der Sprache Kanaans sich als eitlen Selbstsüchtling verrät, und der durch seine Bekehrung gar das Menschlich-Liebenswürdige verloren hat, was ihn früher immerhin sympathisch machte. Hier hat Ibsen so deutlich Karrikaturen gezeichnet, daß sie sichtlich nicht recht haben sollen. Aber auch die Meinung des Volkes, daß einer für alle litt, damit nun keiner mehr das Opfer auf sich zu nehmen brauche, ist durch das ganze Drama so verächtlich gemacht, daß der Dichter unmöglich am Ende selbst zu ihr zurückgekehrt sein kann.

Es kommt aber entscheidend hinzu, daß in der einzigen erklärenden Aeußerung, die sich in Ibsens Briefen über Brand findet, der Satz enthalten ist: „Brand bin ich selbst in meinen besten Augenblicken" (an Peter Hansen 1870). Er hat also deutlich in ihm ein Ideal gesehen. Der Gott der niederen Erdenseelen behielt nicht recht, sondern ein höherer Gott der Liebe, der Brand und seine schwachherzigen, weltklugen Feinde durchschaut und allen vergibt. Ist es so, dann hat uns Ibsen aber mehr mit einem Trost als mit einer Lösung des Problems verlassen. Und den Eindruck hat wohl überhaupt jeder, der das Drama sieht oder liest, und dem das Spiel zu einer Gewissensfrage wird. Sollen wir so handeln wie Brand, und

Jesus so nachfolgen mit dem Opfer aller Freude, ja aller Liebe — wer nicht Vater und Mutter haßt, kann nicht mein Jünger sein —, bis ans Kreuz? Oder wo ist der Weg einer so hohen Liebe, die nicht wieder ein ärgerlicher Pakt mit allem Schwachen und Gemeinen ist?

Ibsen hatte darauf keine Antwort, nur das Problem hat er machtvoll gestellt, denn es war das Problem seines eigenen Lebens. Und daß er mitten im innern Kampf um das Ideal war, das zeigen ja so deutlich seine Worte: Brand bin ich selbst in meinen besten Augenblicken. Ein schlichtes Bekenntnis und doch ein klares Bekenntnis von dem Suchen und Ringen seiner eigenen Seele. Ganz persönlich war ihm die Frage Brands gestellt. Und nicht erst später, in jenem Brief, hat er gesagt: „Daß Brand Priester ist, ist im Grund unwesentlich. Die Forderung nichts oder alles gilt in allen Beziehungen des Lebens, in der Liebe, in der Kunst u. s. w." Nein, im Drama selbst steht deutlich, wie allgemein das Problem ist, wenn Brand sagt:

O nein, ich bin kein Pietist,
Auch sprech' ich hier als Pfarrer nicht;
Kaum weiß ich, ob ich sei ein Christ.
Doch schaue frei ich ins Gesicht
Der Krankheit, die am Leben frißt,
Und unsres Landes Mark verzehrt.

Als seines eignen Lebens letzte Frage im Blick auf seines Volkes innere Armseligkeit und Not — so hat ihn der Brand überfallen, mitten in der Arbeit an einem großen Historien-Drama „Kaiser und Galiläer", im fremden Land, wo die Heimat nur klarer und greller vor dem Auge seines Geistes leuchtete und seine Liebe sich wandelte in heißen Schmerz. Damals hat er auch noch sein Leben vor den Augen Gottes gelebt, und das Christentum mit seiner letzten Forderung war ihm heilig wie die Seele seines Volkes. So bezeugt es be-

sonders ein Brief, den er mitten in der Arbeit am Brand aus Ariccia an Björnson schrieb:

„Stoff und Stimmung haben wie ein Alb auf mir gelegen, seit mir die vielen unangenehmen Ereignisse in der Heimat Anlaß gaben, in mich selber und in unser heimatliches Leben zu blicken und über die Dinge nachzudenken, die früher flüchtig an mir vorübergestrichen waren, und denen ich jedenfalls früher keinen Ernst entgegengebracht hatte ... Ich arbeite vormittags und nachmittags, was ich früher nie gekonnt habe; .. ich lese nichts anderes als die Bibel, — die ist kräftig und stark".

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, Ibsens Leben zu erzählen, wie er, geboren 1828 in Skien, einem kleinen Hafenort der norwegischen Südküste, in einem zuerst wohlhabenden, dann verarmten Elternhause aufwuchs, wie er dann als Apothekerlehrling in Grimstad, einem noch kleineren philiströsen Städtchen, sein erstes Drama, natürlich einen Catilina, schrieb — wie Schiller seine Räuber — und wie er dann teilnahm an den begeisterten Bestrebungen der jungen nordischen Kunst, dem Vaterlande eine Bühne zu schaffen, die der Taten hoher Ahnen würdig wäre. Aus Sage und Geschichte dieser Ahnen sind meist die Stoffe der ersten Epoche Ibsens genommen, die ihren ersten Höhepunkt in den Kronprätendenten erreicht. Das Werk enthält unter dem prachtvollen Gewand der Historienmalerei doch schon tiefe Bekenntnisse eines Herzens, in dem zwei Seelen um die Herrschaft ringen: der machtvolle Berufene mit dem wunderwirkenden Königsglauben und der bittere, in sich zerrissene, gramvolle Zweifler. Unter dem Einfluß Björnsons, der wie ein junger Tag vor seinem Volke aufging, war dieser Schatten des Zweifels freilich aus Ibsens Leben eine Zeit lang verschwunden. Im Brand liegt er wieder schwer und starr über der Landschaft.

Es kam das Jahr 1864 mit der Niederlage Dänemarks, das für Ibsens Empfinden von den anderen Nordmächten schmählich im Stiche gelassen worden war. Der Traum von

einem großen, stolzen Skandinavien, das die drei Reiche in erneuter Blüte in sich enthalten sollte, schien für immer ausgeträumt. Voll Bitterkeit und Haß hatte Ibsen auf seiner Studienreise in Berlin die heimkehrenden Düppelsieger gesehen und Szenen miterlebt, die er sein ganzes Leben lang Deutschland nicht vergessen hat. Aber erst mußte er noch nach Rom kommen und dort die jungen Künstler seiner Heimat im freundschaftlichen Verkehr mit den Deutschen beobachten und sie, wie er es beschreibt, in der preußischen Gesandtschaftskapelle mit den verhaßten Siegern beten sehen — sein Einar ist ein Typus aus jenem Kreis —, um ganz in hellem Zorne aufzulodern über die Erbärmlichkeit eines Volkes, das so sich selber aufzugeben schien. An dieses Volk und seine Führer, den „Vogt" und den „Probst", sind die flammenden Reden Brands-Ibsens gerichtet. Hier wird nun deutlich, daß dem Dichter als Lösung seines Problems in der Tat etwa der Gedanke vorgeschwebt haben wird, den wir vorhin im Schluß gefunden haben. Ist Brand Ibsen selbst, so hätte auch Ibsen „in der Eiskirche" enden müssen; die Feindschaft und der Haß seines Volkes waren ihm sicher. Und ganz gewiß hat er auch gelitten um seine Forderung an dies schwache und wirre Volk, und Peer Gynt hat ihm Haß genug eingetragen. Aber er ist Brand nur in seinen „besten Augenblicken". Er schreckt immer wieder vor dem Aeußersten als Mensch zurück. Er war der Dichter seines Ideals, nicht sein Heiliger selbst. Er nahm von derselben Regierung, die er verurteilte, Stipendien und mühte sich redlich unter Sorgen und Schulden, Weib und Kind zu erhalten, anstatt sie seinem Beruf zu opfern. Freilich hat er Opfer genug gebracht und von seiner Frau dabei verlangt. Nicht um über Ibsen zu urteilen, sage ich das alles, sondern um sein Schwanken im Drama verständlich zu machen: in seinem Leben konnte er nicht immer und ganz sein Brand sein und er konnte doch auch den Pakt nicht schließen mit Schwäche, Stumpfheit und Selbstsucht. So kann es ihn in den Stunden,

die nicht seine besten sind, auch wieder überfallen, als ob es Wahnsinn wäre, wenn er die ungeheure Forderung an sich und andere stellt. Und so hat er sich sein inneres Leiden von der Seele gesungen und sich mit seinem Brand auf eine höhere Liebe verwiesen. Wenn Brand irrt, weil er alles oder nichts will, wenn er sein Volk zu hart verdammt — nun, Gott wird ihm seinen Irrweg vergeben, auf dem er mit dem Manneswillen alles zu können gemeint hat, er wird auch die andern irgendwann verklären und erhöhen, denn er vergibt ihre Schwäche und hilft ihnen: Deus caritatis.

Es spielen noch andere Motive aus Ibsens Leben in den Brand hinein, und wie ein schwerer Schatten künftiger Zweifel überfällt den Mann, der nur stahlharter Wille und trotziges Ichbewußtsein zu sein scheint, hin und wieder das Grübeln über „die Sünde des Geschlechts", für die dem Letzten nur sein Recht wird, da er stirbt durch den Wahn des Mädchens, mit dem ihn durch die Mutter ein geheimnisvolles Band einer Verwandtschaft verbindet, die tiefer ist als Blutsverwandtschaft. Stärker aber ist das andere, das auch in den zitierten Sätzen zum Ausdruck kam, und die Frage uns nahe legt: ob Brand überhaupt „ein Christ", ob das Drama überhaupt die Tragödie des Christentums und nicht die des Individualismus ist.

Man kann sogar versucht sein, das Tragische in Brands Leben an einem anderen Ort zu suchen, nämlich darin, daß er sich verleiten läßt, in der Heimat zu bleiben, während er der ganzen Welt gehört — und sich selbst. Vielleicht hat Ibsen wirklich daran gedacht und sein Fortgehen aus der Heimat hier gerechtfertigt. Manches im zweiten Akt weist darauf hin. So wenn Brand dem Abgesandten der Gemeinde, der ihn mit seinen eigenen Worten schlagen will: „Gibst alles du, doch nicht dein Leben, so, wisse, hast du nichts gegeben —" antwortet:

> Doch eines kannst du nicht verschenken:
> Dein Ich, dein Selbst, den heilgen Dom;

> **Du darfst's nicht binden, darfst nicht lenken,**
> **Nicht hemmen deines Lebens Strom.**

Und vielleicht ist die Mutter, die gleich darauf kommt und das „schreckliche Angesicht trägt, das dem Habicht gleicht" und deren Erscheinen sein Bleiben sicher macht, als eine Versuchung gedacht. Auch der fünfte Akt legt den Gedanken nahe, daß Brand sich einer Illusion hingegeben habe und schließlich daran zu grunde gehe, daß er in der engen Heimat die große Geisteskirche bauen wollte. Doch sind diese Gedanken nur leise angeschlagen; das Problem ist dagegen ganz scharf gestellt, wenn es auch nicht deutlich gelöst ist und nicht gelöst werden konnte. Schließlich ist es hier ganz einerlei, ob man dies Drama als die Tragödie des Individualismus oder des Christentums fassen will: das Problem ist auf den Punkt gestellt, in dem sie übereinstimmen, auf die Frage nach der Berechtigung und dem Wert einer unbedingten Forderung.

Was quält uns denn an dem Drama so entsetzlich, was spricht so herzzerreißend aus ihm zu uns? Es ist die bange Frage: Zerstört nicht die sittliche Forderung des unbedingten Opfers alles Leben? Vernichtet nicht die Pflicht der Reinheit und Wahrhaftigkeit, ja schließlich der Liebe selbst, gerade alles Menschliche, alle Liebe zu Weib und Kind und Mutter? Müssen wir also entweder Feinde des Lebens und aller menschlichen Liebe werden, oder solche mattherzigen Staats- und Kirchendiener, denen der Zweck, nämlich das äußere Wohlsein der Massen, alle Mittel heiligt? Mit dieser bangen Frage läßt uns Ibsen fortgehen. Denn es handelt sich ja schließlich nicht darum, daß wir um des Ideals willen bloß auf unsre niederen Leidenschaften verzichten sollen; das ist uns deutlich und beunruhigt unser Gewissen nicht, so oft wir uns auch mit ihnen quälen. Allein anders stellt sich doch die Frage schon nach Staat und Kirche. Hier hat sich Ibsen ja freilich unwillkürlich das Problem erleichtert. Der Ingrimm gegen seinen Staat und vor allem gegen seine Kirche hat ihn ungerecht gemacht.

Der Vogt und besonders der Probst sind nicht die besten Vertreter dieser Mächte, sondern eher Karikaturen. Aber das Problem liegt in der Sache selbst, und auch die besten Vertreter der Erziehung der Menschen durch Zwang und Recht müssen in Konflikt kommen mit denen, welche eine ganze und unbedingt gute Gesinnung verlangen. Sagt denn nicht jeder „kluge" Mann beim Hören von Brands Reden: der Vogt und der Probst, der Schulmeister und der Küster, sie alle sind nötig, um ein Volk zu erziehen, das nun einmal nicht im stande ist, sich zu Brands Idealismus und hohem Glauben zu erheben? Könnten diese Leute anders als mit Gesetz und Verordnung, mit Schulstock und militärischem Zwang erzogen werden? Muß man sie nicht täuschen zu ihrem eignen Besten, da sie ja selber nicht das Wahre erkennen können? Was wird denn aus Brands neuer Kirche? Beglückt er denn mit ihr seine Gemeinde? Nein, er reißt sie empor, über sich selbst hinaus — und stürzt sie nur um so tiefer ins Elend. Hier liegt schließlich der tragische Konflikt der höchsten Sittlichkeit. Sie scheint nicht bloß gegen die süßen Freuden des Lebens feindlich zu sein: sie tötet alle natürlichen Gefühle gegen Mutter und Kind, zwischen Mann und Frau, sie rast endlich auch, wie es scheint, gegen sich selbst und macht sich selbst unmöglich, sie vernichtet sich und die Menschen, die sie gerade erheben will. Sind nicht der Mönch oder der aus allem Leben losgerissene „Schwärmer" schließlich die Einzigen, die sie üben können? Hat sie nicht bei Jesus am Kreuz geendet und bei so vielen andern bloß in Worten oder auf dem Papier? Leeres Gerede oder sinnlose Selbstzerfleischung, ein Wahn von Narren oder Dichtern?

Daß in der Tat für Ibsen die Frage so in ihrer ganzen Schärfe stand, mag uns ein rascher Blick auf seine nächsten Werke zeigen. Wie „Peer Gynt" ganz den nationalen und persönlichen Fragen Brands gewidmet ist, so lebt sich in „Kaiser und Galiläer" das christliche Problem aus. Einst als großes

Historiendrama in Schillers Stil gedacht und begonnen, ist es immer mehr ein Weltanschauungsdrama geworden. Es war Ibsens Abschied vom Christentum, als es 1873 erschien. Wir werden die fremden Einflüsse, die in diesen Jahren aus Ibsen den Dichter der tiefsten Zweifel des Jahrhundertendes gemacht haben, noch kennen lernen. Aber deutlich ist, daß von Brand zu Kaiser und Galiläer auch ein gerader Weg und eine innere Entwicklung führt. Wer einmal – wenn auch nur in der Phantasie – wie Brand dort oben in der Eisteswüste gestanden hat, weil er dem christlichen Ideal folgen wollte, unbedingt und ohne Grauen, der kann leicht damit enden, daß er findet, das Christentum ist unmenschlich, wo es ernst genommen wird. Wie glühend bricht aus Julian das Bekenntnis hervor: „Krampfte sich meine Seele in wütendem, verzehrenden Haß zusammen gegen den Mörder meines Geschlechts, so hieß es: Liebe deine Feinde! Schmachtete mein schönheitsdurstiges Gemüt nach den Sitten und Bildern der vergangenen Griechenwelt, so brach die Christenforderung in mich hinein mit ihrem: Suche das ewig Notwendige! Fühlte ich des Leibes süße Lust und die Begierde nach diesem und jenem, so schreckte mich der Fürst der Entsagung zurück, mit seinem: Stirb hier ab, um dort zu leben! — Das Menschliche ist etwas Unerlaubtes geworden mit dem Tage, da der Seher von Galiläa das Weltensteuer ergriff. Leben heißt bei ihm sterben. Lieben und hassen ist sündigen. Hat er denn des Menschen Fleisch und Blut verwandelt? Unsere gesunde, innerste Seele erhebt sich dagegen: und doch sollen wir wollen, gerade gegen unsern eigenen Willen!" Freilich, Julian ist stets nur ein Sklave des Christentums gewesen, nie sein wirklicher Jünger, gefangen, wie er sagt, von dem Zauber, der mit Jesus in die Welt gekommen ist. Aber auch die edelsten Vertreter des Christentums in dem Drama haben dies Unmenschliche an sich, dies Lebenertötende, mögen sie noch so feingebildete Männer sein wie die Kappadozier oder so edle Frauen wie

Makrina. Und von dem entarteten Kirchenchristentum, das alles Scheußliche billigt, wenn die Macht es tut, das alles Niedrige und Gemeine verteidigt, um sich zu erhalten, von jenem höllischen Chaos von Betrügern, das sich an dem christlichen Hof Konstantins gesammelt hat, braucht man gar nicht zu reden; das hat Ibsen mit seinen starken Strichen prachtvoll gezeichnet und abgetan.

Aber der Ibsen von „Kaiser und Galiläer" ist weder ein „Heide" noch ein verzweifelter Skeptiker. Er glaubt an ein drittes Reich, das in sich vereinigen soll, was beide, das Heidentum und das Christentum, Wertvolles und Menschliches an sich hatten. Denn worin der Galiläer den anderen überlegen ist, das zeigt sich dem Kaiser sehr bald. Und ebenso bitter wie jenes Bekenntnis bricht nun die neue Erkenntnis vom Heidentum aus Julian hervor: „Ich kann nichts mit Euch vollbringen, so, wie ihr jetzt seid. Wollt ihr hinaus aus der Wüste, so müßt ihr in einem reinen Leben wandeln. Seht auf die Galiläer! Wir könnten gewisse Dinge von diesen Menschen lernen. Es giebt keinen Notleidenden und Hilflosen unter ihnen. Sie leben wie Brüder und Schwestern mit einander ... Ihr nennt Euch Nachfolger des Sokrates, des Plato und Diogenes. Ist unter euch einer, der freudig um Platos Willen in den Tod ginge? Ob wohl unser Priskos seine linke Hand für Sokrates opfern möchte? Ob wohl Kriton sich für Diogenes würde ein Ohr abhauen lassen? Ihr tätet das wahrlich nicht! Ich kenne Euch, Ihr übertünchten Gräber! Geht aus meinen Augen, ich kann euch nicht brauchen."

Julian spricht nicht das Letzte, Ibsens Glauben aus, nur seine bitteren Einsichten in die Unvollkommenheit der beiden Weltanschauungen, der beiden Reiche. Wie eine große, lockende Verheißung empfängt er vom Schicksal selbst durch den Mund des Magiers Maximus, die Kunde von einem „dritten Reich". Denn es gibt drei Reiche. „Zuerst jenes Reich, das auf den Baum der Erkenntnis gegründet ist; dann jenes Reich, das

auf den Stamm des Kreuzes gegründet wurde; das dritte ist das Reich des Geheimnisses, das Reich, das auf den Baum der Erkenntnis und auf den Stamm des Kreuzes zusammen gegründet werden soll, weil es beide haßt und liebt und weil es seine Lebensquellen im Haine Adams und auf Golgatha hat."

Julian meint, dieses Reich zu bringen, während er nur einer der drei „Ecksteine der Notwendigkeit" ist, wie Kain und Judas Ischariot, nur ein Mittel, welches das Schicksal gebraucht, um das Neue, Wunderbare heraufzuführen. Und das ist das Tragische in seinem Leben, daß er glaubt, dieser große Friedensfürst zu sein, und doch nur das kindische Spiel unternimmt, das Alte, dem die Menschheit entwachsen ist, das Heidentum wieder zu beleben. Mit Entsetzen merkt er im Todeskampf, daß der „Wille der Welt hinter ihm im Hinterhalt gelegen hat". Er hat das ungeheure Problem nicht lösen können, wie er es nicht vermochte, zu Kaiser sein und Galiläer. Dafür war er zu groß: „Ich kann mich nicht mit dem Namen begnügen". Für das Letzte aber war er zu klein. Auch Maximus weiß nicht, was das Letzte sein wird, auch er hat sich in Julian getäuscht, so sehr er auch das Nutzlose seines Tuns durchschaute. Auch ihm bleibt nur der Glaube an das dritte Reich, „das dritte Reich wird kommen". Das letzte Wort über dem Toten spricht die vergebende Liebe, Makrina.

Auch hier keine Lösung, nur eine Hoffnung. Nur gefordert und geglaubt wird eine Versöhnung alles menschlich Schönen und aller menschlichen Wahrheitsforschung mit der opferbereiten Güte und Reinheit des Christentums. Aber keiner von all denen, die hier lieben und leiden, dulden und kämpfen, erlebt dies Letzte, lebt es uns vor. Ibsen hat nicht die Kraft gehabt, mehr als die Aufgabe zu stellen. Und einen so lebhaften Nachklang auch seine Worte vom dritten Reich gefunden haben, so oft sie ihm auch nachgesprochen worden sind, mehr als eine Forderung sind sie nie geworden.

Auch Gerhart Hauptmanns Meister Heinrich hat nur gewollt, wie Julian, und die Schuld hat seinen Weg in den Abgrund gelenkt. Sein Dichter aber hat nur im Symbol des Glockenspiels sagen können, nicht wie, sondern nur daß es ein Neues zu schaffen gelte.

Kehren wir zurück zu dem Problem selber, das in Brand doch richtiger gestellt ist als in Kaiser und Galiläer. Denn das Asketische, das Lebenverneinende liegt nicht im Wesen des Christentums. Es sind erst die dekadenten Instinkte der sterbenden Antike gewesen, die in das Christentum der Kirche jenen Abscheu vor allem natürlichen Liebesleben brachten, das sich in Augustins Erbsündenlehre so entsetzlich ausspricht, und jenes Verdammen aller Schönheit und aller Freuden, jene Bilderstürmerei, die in dem Schönen, das griechische Kunst geschaffen, nur Verführung sah. Der Haß gegen die Götterbilder galt zuerst nicht ihrer Form, sondern den „Teufeln", die mit dem Zauber dieser wunderbaren Gestalten als Aphrodite und Apollo die Menschen in Elend und Gemeinheit verstrickten. Jesus hat auch nicht wie der Buddhismus eine Erlösung vom Leid des Lebens durch Entsagung und Askese gepredigt. Er hat nicht den Menschen zum familienlosen Mönch erstarren wollen, der nichts mehr vom Leben leidet, weil er nichts mehr vom Leben will. Nein, Jesus ist ein Mensch voll warmer Liebe, voll leidenschaftlicher Impulse, voll Leben und Glut. Er hat Entsagung geübt, die Heimat und das Vaterhaus gelassen, Armut und Entbehrung getragen, mehr als „die Füchse und die Vögel", und ist in den Tod gegangen, nicht um sich zu erlösen vom Leiden des Lebens, nicht weil er nichts verstand von der Lieblichkeit der Kinder, von der Freude des Menschen am Menschen, von der Schönheit der Lilien auf dem Felde — nein, nein. Er sah das Opfer vor sich als seines Lebens letztes Gesetz, als den höchsten Liebesdienst, den sein Beruf, die Kinder seines Volkes zur Buße zu rufen, die Hartherzigen zu erschüttern, die Verlorenen zu suchen, von ihm

auf den Stamm des Kreuzes gegründet wurde; das dritte ist das Reich des Geheimnisses, das Reich, das auf den Baum der Erkenntnis und auf den Stamm des Kreuzes zusammen gegründet werden soll, weil es beide haßt und liebt und weil es seine Lebensquellen im Haine Adams und auf Golgatha hat."

Julian meint, dieses Reich zu bringen, während er nur einer der drei „Ecksteine der Notwendigkeit" ist, wie Kain und Judas Ischariot, nur ein Mittel, welches das Schicksal gebraucht, um das Neue, Wunderbare heraufzuführen. Und das ist das Tragische in seinem Leben, daß er glaubt, dieser große Friedensfürst zu sein, und doch nur das kindische Spiel unternimmt, das Alte, dem die Menschheit entwachsen ist, das Heidentum wieder zu beleben. Mit Entsetzen merkt er im Todeskampf, daß der „Wille der Welt hinter ihm im Hinterhalt gelegen hat". Er hat das ungeheure Problem nicht lösen können, wie er es nicht vermochte, zu Kaiser sein **und** Galiläer. Dafür war er zu groß: „Ich kann mich nicht mit dem Namen begnügen". Für das Letzte aber war er zu klein. Auch Maximus weiß nicht, was das Letzte sein wird, auch er hat sich in Julian getäuscht, so sehr er auch das Nutzlose seines Tuns durchschaute. Auch ihm bleibt nur der Glaube an das dritte Reich, „das dritte Reich wird kommen". Das letzte Wort über dem Toten spricht die vergebende Liebe, Makrina.

Auch hier keine Lösung, nur eine Hoffnung. Nur gefordert und geglaubt wird eine Versöhnung alles menschlich Schönen und aller menschlichen Wahrheitsforschung mit der opferbereiten Güte und Reinheit des Christentums. Aber keiner von all denen, die hier lieben und leiden, dulden und kämpfen, erlebt dies Letzte, lebt es uns vor. Ibsen hat nicht die Kraft gehabt, mehr als die Aufgabe zu stellen. Und einen so lebhaften Nachklang auch seine Worte vom dritten Reich gefunden haben, so oft sie ihm auch nachgesprochen worden sind, mehr als eine Forderung sind sie nie geworden.

Auch Gerhart Hauptmanns Meister Heinrich hat nur gewollt, wie Julian, und die Schuld hat seinen Weg in den Abgrund gelenkt. Sein Dichter aber hat nur im Symbol des Glockenspiels sagen können, nicht wie, sondern nur daß es ein Neues zu schaffen gelte.

Kehren wir zurück zu dem Problem selber, das in Brand doch richtiger gestellt ist als in Kaiser und Galiläer. Denn das Asketische, das Lebenverneinende liegt nicht im Wesen des Christentums. Es sind erst die dekadenten Instinkte der sterbenden Antike gewesen, die in das Christentum der Kirche jenen Abscheu vor allem natürlichen Liebesleben brachten, das sich in Augustins Erbsündenlehre so entsetzlich ausspricht, und jenes Verdammen aller Schönheit und aller Freuden, jene Bilderstürmerei, die in dem Schönen, das griechische Kunst geschaffen, nur Verführung sah. Der Haß gegen die Götterbilder galt zuerst nicht ihrer Form, sondern den „Teufeln", die mit dem Zauber dieser wunderbaren Gestalten als Aphrodite und Apollo die Menschen in Elend und Gemeinheit verstrickten. Jesus hat auch nicht wie der Buddhismus eine Erlösung vom Leid des Lebens durch Entsagung und Askese gepredigt. Er hat nicht den Menschen zum familienlosen Mönch erstarren wollen, der nichts mehr vom Leben leidet, weil er nichts mehr vom Leben will. Nein, Jesus ist ein Mensch voll warmer Liebe, voll leidenschaftlicher Impulse, voll Leben und Glut. Er hat Entsagung geübt, die Heimat und das Vaterhaus gelassen, Armut und Entbehrung getragen, mehr als „die Füchse und die Vögel", und ist in den Tod gegangen, nicht um sich zu erlösen vom Leiden des Lebens, nicht weil er nichts verstand von der Lieblichkeit der Kinder, von der Freude des Menschen am Menschen, von der Schönheit der Lilien auf dem Felde — nein, nein. Er sah das Opfer vor sich als seines Lebens letztes Gesetz, als den höchsten Liebesdienst, den sein Beruf, die Kinder seines Volkes zur Buße zu rufen, die Hartherzigen zu erschüttern, die Verlorenen zu suchen, von ihm

forderte in einer Treue bis zum Tod. Wie Brand die Frage gestellt ist, so stand sie für ihn.

Denn Brand ist doch ein Christ, selbst wenn er „kaum weiß, ob er es ist". Nur einmal gleitet er ins Alttestamentliche hinab, allerdings an einer wichtigen Stelle; der „starke und eifrige" Gott, der Mutterliebe nicht neben Gottesliebe duldet, ist nicht der christliche Vater im Himmel. Aber sonst ist es wirklich die Forderung der Liebe, des Dienstes für die andern, die Brands Leben beherrscht und ihn all das opfern heißt, was nach „natürlicher" Schätzung dem Menschen näher ist als sein „Nächster": Das eigene Leben, Weib und Kind, Vater und Mutter, Gemeinde und Vaterland. Brand weiß auch sehr wohl, was christliche Liebe ist, nicht jenes weichliche, erbärmliche Mitleid, das den Menschen beklagt, alles versteht und alles verzeiht, und darum im Grund immer schwächer macht. Nein, Liebe ist ihm etwas Starkes und Großes, der Glaube auch an diese erbärmlichen Seelen, die Zuversicht, daß sie gottmächtige Menschen, starke, reine und freie Menschen werden können. Sie ist ihm volle Hingabe, letztes Opfer und doch nicht Mitleid, sondern eine Kraft, die auch von andern fordert, indem sie gibt, die von ihm das Höchste fordert, den sittlichen Willen, und eben ihn darum erhebt, weil sie ihm das Höchste zutraut.

In der Tat: Ibsen hat das Christentum vor sein letztes und höchstes Problem gestellt. Er weist auch selbst auf Jesus hin und sein Opfer in dem Sinne, daß man ihm nachfolgen soll im Glauben an Gottes unbedingte Hilfe wie im Tun der unbedingten Forderung. Und ganz gewiß hat er Jesu Sinn damit getroffen. Ganz gewiß hat uns Jesus nicht von der sittlichen Tat erlösen wollen, wie viele meinen. Er hat doch gewiß nicht gewollt, daß seine Jünger nicht so handeln sollten wie er, und die Bergpredigt ist auch nicht für ein Himmelreich, das nirgend ist und niemals kommt, sondern eben für diese Erde gemeint. Und wenn auch manche Sprüche von seiner

Nachfolge erst von der Gemeinde gebildet sein mögen — so hat doch Jesus allezeit gemeint, daß man um der Gottesherrschaft willen alles müsse hingeben können, wie der Kaufmann sein Alles gibt, um die köstliche Perle zu erlangen. Wer anders denkt, verfällt demselben oberflächlichen Mißverständnis wie alle die bequemen Leute, die die Rechtfertigungs- und Gnadenlehre der evangelischen Kirche für ein Ruhekissen aller sittlichen Faulheit halten. Das ist auch ganz gewiß nicht im Sinne Luthers, der mit Brand spricht: „Nehmen sie uns den Leib, Gut', Ehr, Kind und Weib, laß fahren dahin! —" Und wenn Jesus von Gottes verzeihender Liebe redet, so hat er gewiß nicht den Heuchlern diese Vergebung Gottes zugesagt, sondern denen, die mit *ehrlicher* Reue und in dem wahrhaftigen Schrecken über ihre Schuld und mit festem Vorsatze sich aufmachen: „Ich will zu meinem Vater gehen".

Daß du nicht *kannst*, wird dir vergeben,
Doch nimmermehr, daß du nicht *willst*.

Dies Wort Brands ist zwar nicht ganz die Gnadenlehre des Christentums, allein es ist immer noch eher richtig, als die Annahme seiner Gegner, daß Gottes Vergebung ein mattes Uebersehn der Sünde in jedem Falle sei. In Wahrheit freilich empfindet der Fromme auch dies Wollenkönnen noch als eine Gabe Gottes. Denn es ist uns entweder mitgegeben und darum geheimnisvoll wie unser Wesen und wir nehmen es hin als „aus der gnädigen Hand Gottes", oder wir haben einmal erlebt, wie wir unter Furcht und Zittern, unter Schmerzen und Jubeln im Sturm oder im langsamen Schaffen des Alltags andere Menschen geworden sind, ganze Menschen voll Zutrauen zu dem geheimnisvollen Leben um uns her, sodaß wir in ihm unsern Vater ergreifen und uns ihm ganz anbefehlen. Dann ist der neue Wille in uns erwacht und alles Zurückbleiben der Gesinnungen, die im Spiele in uns noch aufsteigen, und jeder Mangel an Tat brennt wie ein Schmerz in der Seele. Aber eben darum fühlen wir: es geht aufwärts mit uns,

die wir alle Maßstäbe, nach denen sonst Menschen die Menschen schätzen, verloren haben, die wir Sorge und Furcht nicht mehr kennen, weil wir jene Macht des Vaters im Himmel über uns walten fühlen. Das ist die Gnadenlehre des Christentums. Es ist das Sichhineingenommenfühlen in ein Leben Gottes, das uns stark und froh und frei macht. Aber nicht unser Ich ist es, was da wirkt; wir fühlen uns immer in der erhebenden Macht Gottes.

So dispensiert die „Gnade" nicht von der Forderung, sondern sie wird darin erlebt, daß man die Forderung freudig als ein Ideal empfindet, durch das man sich erhoben, frei und beseligt fühlt, nicht als ein Joch, das einem von einem fremden Gesetzgeber auferlegt ward. Also Ibsen hat in der Tat das Christentum in Brand vor seine letzte Frage gestellt. Und er hat uns für mein Gefühl diese Frage nicht gelöst. Ihre ganze entsetzliche Wucht, wie sie anscheinend alles zerbricht und zerschmettert, nicht bloß, was Erdenglück und Sinnenfreude, sondern auch was Menschengemeinschaft und soziale Ordnung ist, ohne die doch auch kein sittliches Leben sich bilden kann, hat er furchtbar erschütternd gezeigt.

Ueber das ungelöste Problem, mit dem wir so von Brand scheiden, hilft uns zunächst *eine* Erkenntnis hinaus, die es uns in eine viel allgemeinere Tatsache einreiht, an die wir uns gewöhnt haben: *Das Opfer ist das Grundgesetz alles sittlichen Lebens.* Das zeigt sich einmal gerade in dem Schwanken des Problems in „Brand". Man kann ja wirklich fragen, ob Brand Christ ist oder Individualist, ob ihm nur die Persönlichkeit, d. h. die Unabhängigkeit und Eigenwüchsigkeit des Individuums oder ob ihm die Liebe als Ideal das Opfer abnötigt. Einmal im Zorn spricht Brand geradezu das Prinzip des Individualismus aus, der von jedem *Inhalt* des Personenlebens absieht und nur die eine Forderung kennt: „Sei ganz du selbst!" Gewiß wäre der Individualismus Brands keine gemeine Selbstsucht:

Eignes Herz, das ist die Welt,
Die sich uns entgegenstellt,
Da soll Selbstsucht untergehn,
Da der neue Mensch entstehn.

Aber oft, ja meist liegt ein stärkerer Ton auf dem Persönlichkeitsein, auf dem Alles oder nichts als auf dem Inhalt dieses grandiosen Willenslebens:

Eines fordr' ich nur als mein:
Platz, um ganz ich selbst zu sein.
Dies zu heischen ist gesetzlich:
Daß mein Selbst sei unverletzlich.

Es ist in der Tat ganz gleich, ob hier der Individualist oder der Christ spricht: die Unbedingtheit der sittlichen Forderung, der alles zu weichen hat, ist der Charakter der Sittlichkeit, überhaupt aller Sittlichkeit. Denn daran eben, an ihrer unbedingten Gültigkeit unterscheiden sich die sittlichen Gebote von den Regeln der Klugheit und Billigkeit, des Rechts und der Schönheit, von deren Befolgung man absehen kann, ohne sich selbst preiszugeben. Nur dann, wenn eine Forderung mit dem Charakter der Unverletzlichkeit auftritt, wenn wir lieber das Leben lassen als sie, so nennen wir sie eine sittliche Forderung. Der Inhalt, den sie hat, kann dabei sehr verschieden sein: Blutrache und Nächstenliebe, Krieg und Frieden, List und Wahrhaftigkeit können als solche Forderungen vor dem Menschen stehen: sittliche Forderungen sind sie nur, wenn sie sich als unbedingte, als jedes Opfer heischende darstellen. Das durchzieht alle geschichtlichen Stufen des sittlichen Lebens. Man lese die Orestie des Aeschylos, um zu verstehen, welch ungeheures Opfer schon die Blutrache vom Menschen fordern kann, jenes sittliche Gebot einer so fernen Vergangenheit, daß es uns nicht mehr als sittlich, sondern dem elementaren Triebleben des Menschen entsprungen erscheint. Die Blutrache ist aber ein sittliches Gebot, das dem Menschen befiehlt, um der Familie willen jegliche Angst um das eigene Leben und oft

auch natürliche Liebesgefühle zurücktreten zu lassen vor einer unabweisbaren Pflicht. Die griechische Literatur, die die Jugend unserer höheren Stände erzieht, und das Alte Testament und die Volksgeschichte, die im wesentlichen der Jugend unsrer untern Schichten die Ideale gibt, sie haben lauter Helden und Märtyrer einer andern Sittlichkeit, der Staats- und Volkssittlichkeit, die uns so selbstverständlich erscheint, daß wir vor den Opfern, die sie verlangt, auch nicht mehr besonders erschrecken. Ihre Helden von Kodrus bis Scävola, von Simson bis zu den Makkabäern, von Hermann dem Cherusker bis zu dem einfachsten Mann im deutsch-französischen Kriege, sie sind alle Märtyrer eines sittlichen Ideals, das mit samt den unbedingten Opfern, die es verlangt – Opfern nicht bloß des Lebens, sondern auch der Familie und Ehe, der engern sittlichen Gemeinschaft, – den Kindern unsres Volkes so selbstverständlich geworden ist, daß man den für einen „Hundsfott" und „Schurken" nimmt, der auch nur einen andern Gedanken hat, ja daß man selbst Menschen, die über diese Nationalethik hinaus zu sein glauben, „vaterlandslose Gesellen" nennt. Wir verlangen heute Brands Opfer von jedem einfachen Mann im Volke, wenn wir an das Ideal der Volksgemeinschaft denken. Aber wir erschrecken noch, wenn die Menschengemeinschaft und das Christentum solche Opfer verlangen. – Neben der Vaterlandsethik ist uns die Berufsethik selbstverständlich geworden. Wir verlangen vom Berufsgedanken aus dieselben Opfer ohne Zagen und halten einen Arzt, der sich vor der Ansteckung fürchtend seine Pflicht versäumt, für einen Schurken und einen Pfarrer, der aus dem gleichen Grund einem Kranken das Abendmahl nicht reichen wollte, für nichts anderes. Nur das Opfer um der Reinheit der Seele und der Liebe zu den Menschen willen, das letzte, eigentlich christliche Opfer scheint uns noch zu hoch, zu fremd, zu gewaltig. Unsre Herzen und unsre Erziehung sind darauf noch nicht eingestellt. Doch davon später, wenn uns Björnson die Frage von dieser Seite her stellen wird.

Hier steht ein anderes im Vordergrund: Das Opfer nicht bloß des sinnlichen Glückes und des Lebens, sondern auch der engeren sittlichen Gemeinschaften ist ein Grundgesetz unsres Lebens, eines der großen Geheimnisse, in denen wir leben, weben und sind. Ohne die großen Opfernden wäre die Welt nicht vorwärts gekommen. Ohne die Helden des nationalen Lebens hätten wir keine Staaten, keine Ordnung und kein Gesetz in der Welt gehabt, und auch wer die nationalen Staaten nicht für der Weisheit letzten Schluß hält, muß doch den Segen ihres Daseins, ihren Wert für die Erziehung des Menschengeschlechts anerkennen. Das Opfer ist die stärkste erziehende Macht. Nur das Opfer bringt die letzte Begeisterung hervor, die schließlich auch die stumpfe Menge bezwingt und sie reif macht für die höhere Wahrheit und die reinere Sittlichkeit. Nach dem Opfer kommt die Organisation — nach Schill die nationale Erhebung, nach Jesus die Kirche, nach dem Leiden des Einzelnen die Freude eines neuen, stärkeren, reineren Lebens für die Gesamtheit. Die Predigt des Kreuzes ist immer noch die tiefste Wahrheit, die des Lebens letztes Geheimnis erschließt. Die so sterben, das sind die großen Begründer des Kommenden, die Propheten nicht bloß, sondern die Erfüller der Ideale. An Tausenden geht das Schicksal vorüber, läßt sie leben und sterben im Genuß des Friedens und der Güter, die andere leidend erworben haben, aber den und jenen trifft es und an den und jenen stellt es die letzte Forderung. Es ist das Gewaltige an Ibsens Brand, daß alles uns den Eindruck macht: hier leidet einer, der sich nicht nach Art der Possenspieler des Lebens vorgedrängt hat, um eine Rolle zu agieren. Es gibt ja stets Leute, die sich in den Aetna stürzen, um einen guten Abgang zu haben. Nein, mit eherner Wucht zwingt sein Innerstes, sein Heiligstes Brand auf diesen Weg: er kann nicht anders. Er hätte im milderen Klima leben können, wenn sich ihm sein Gott nicht in den Weg gestellt hätte, gerade dort droben am düsteren Fjord. Er hätte

Frau und Kind nach Süden schicken können, wenn das Geld das er ererbt hatte, nicht von seinem fürchterlichen „Alles oder nichts" wäre fortgegeben gewesen. Mit dem Kinde opfert er die Mutter, seine Frau. Und die Erinnerung an sie macht ihm die neue Kirche zum Ekel. So ist es eine einzige Kette des Opfers, die ihn mit eisernem Ring umschlingt und vernichtet.

Aber steht hinter dieser Erkenntnis nicht das alte Problem nur um so furchtbarer auf? Das Opfer – ein Grundgesetz des sittlichen Lebens, neben der Organisation und über ihr nötig, besonders in Zeiten, wo die Menschheit sich anschickt, plump und schwer einen Schritt aufwärts zu machen da, wo die Menge das Neue noch nicht als das Heilige und Gute begreift, sondern nur den Sturz des Alten sieht und das Neue darum als teuflisch verschreit – ist denn nicht, auch wenn wir das christliche Ideal in seiner Besonderheit freisprechen, das Entsetzliche dieses Opfers nur um so deutlicher? Ist es nicht um so schlimmer, daß der Mensch sich hineingestellt sieht in das quälende Müssen? Er fühlt das Heilige, das Hohe und muß anderes opfern, was nicht weniger heilig ist? Er sieht wie er den andern dienen muß, und der Frau, die er liebt, muß er das Liebste nehmen, ihr Kind? Und des Kindes Leben und der Mutter ruhige Sterbestunden, sind das alles nicht auch Heiligtümer? Wie furchtbar ist dies Gesetz des Opferns, das dem Menschen nicht bloß des Lebens süße Lust nimmt, sondern auch, was gut und rein ist, um eines andern Guten und Reinen willen, das ihn mehr lockt und zwingt! Wer hat da noch den Mut, an einen Gott der Liebe zu glauben und auf ihn hinzuweisen als auf aller Rätsel letzte Lösung? – Solchen Fragen, an denen viele Menschenherzen zerbrechen, darf man zunächst das Eine sagen: die, welche ergriffen werden von dem hohen Heiligen, ihrem Ideale alles opfern müssen, erleben es wohl mit Schauer und Schrecken, aber auch mit geheimnisvoller Freude, mit einer Freude, welche die stille Behaglichkeit des nie vor das Schwerste

gestellten Menschen nicht kennt. Es ist das höchste Gefühl, das der Mensch hat, das Erleben des Heiligen. Und wer wird glauben, daß die Propheten und Märtyrer, daß die schlichten Aerzte und Pfarrer, daß die Soldaten und alle, alle, die im treuen Dienst dessen, was ihnen gut und heilig war, sich opferten, wenn sie gefragt würden, ob sie ihres Lebens Schwerstes um diese Behaglichkeit hingeben würden, verzichten wollten auf ihre Opfer, um die Genüsse eines Lebens einzutauschen, das ohne all diese Opfer wäre? – Das Zweite aber ist das, daß uns das Christentum nicht in einer sinnlosen Welt mit diesem Opfer läßt. Es lehrt uns, daß diese Opfer alle einem Ideal dienen, das sie endlich überflüssig machen wird, soweit sie wirklich zwingen, Heiliges um des Heiligeren willen aufzugeben. Das Christentum glaubt an das Kommen einer andern Welt, einer wahren Herrschaft Gottes unter den Menschen. Wem die Liebe als das Geheimnis der Welt sich erschlossen hat, der sieht überall, wie die Liebe wächst, eben durch dies Opfer. Immer größer wird der Kreis der Gemeinschaft, den sie umspannt, von der Familie zum Stamm, zum Volk breitet sie sich aus, bis ihre Macht über die ganze Erde geht, zum „Feinde", zum Gegner des Volkes. Und jeder neue Schritt, den sie tut, kostet Opfer, aber seit sie in Jesus den letzten Schritt getan hat, ist ihr Durchdringen auf der ganzen Welt gesichert. Sein Ziel, daß die Gemeinschaft seiner Jünger eine einzige große Familie bilden soll, ist ja wahrlich noch nicht Wirklichkeit geworden; aber man sieht, wie in diesem Ideal alle Widersprüche der Pflichtenkreise aufgehoben sein werden. Und um dieses Ideal wird heute das Opfer gebracht.

Man sieht, daß Ibsen unter dem Problem stand ohne Lösung. Tolstoi in seiner „Auferstehung" zeigt, wie das Problem behandelt werden muß von einem, der das Christentum in seiner Tiefe durchschaut hat. Ibsen hat nur den Schrecken, den Schauer vor dem Heiligen in unsre Brust werfen können, um uns mit einer Stimme aus den Wolken zu entlassen. Er

hat selbst nicht klar erlebt, was ein Brand erleben muß: jene heiligende Freude und Güte, die mit dem Opfer versöhnt. Brand verzweifelt und stürmt davon, statt das Opfer durchzuführen bis zum Ende. Es ist noch zuviel Unchristliches in ihm; die Lawine, die ihn trifft, tötet eigentlich doch einen zerbrochenen Mann. Das ist nicht Ibsens und des Dramas Meinung, das ist aber die Lösung der Frage, warum Brands Ende so rätselvoll ist und nicht erhebt.

Ibsens zweite Epoche.

Der Anfang der siebziger Jahre ist nicht nur für Ibsens Leben eine entscheidende Epoche gewesen, sondern ebenso für Björnsons und Nietzsches Entwicklung und für viele Tausende weniger Große, für alle Männer, die damals in der vollen Reife ihres Mannesalters stehend mit hellen Augen in ihre Zeit hineinsahen. Denn es zog über Europa das herauf, was Nietzsche als den kommenden „Nihilismus" im umfassendsten Sinne des Wortes erkannte und was wir die Fin-de-siècle-Stimmung zu nennen gewohnt sind. Die technische Kultur setzte eben mit ihrer vollen Entfaltung ein. Noch sah man nur die ungeheure Möglichkeit des Gelderwerbs, die sie schuf; keine Schranke schien dem Menschen mehr gesetzt, der den Mut hatte, sein „altmodisches" Gewissen mit etwas Gewalt auf diese unbegrenzten Möglichkeiten einzustellen und auch das Leben der Arbeiter benutzen zu lernen wie die Räder der Maschine, ja nur noch unbarmherziger, denn das Proletariat erzeugte sich stets neu, die Maschinen nutzten sich ab. Die Gründerzeit mit all ihrem Glanz und ihrem Schein stand triumphierend vor einer spießbürgerlichen Welt auf. Und eine materialistische Wissenschaft, die rechte Schwester dieses Spekulantengeistes, kam ihm zu Hilfe und überfiel gerade die ehrlichsten und wahrhaftigsten Menschen. Nicht allein die kirchliche Religion, die sich schon längst als Dienerin der staatlichen Reaktion verächtlich gemacht hatte, sondern auch der deutsche Idealismus mit seinem Glauben an

das Wahre, Gute, Schöne schien zusammenzustürzen. Die Geldmenschen, die Männer des Willens zur Macht, verlachten ihn als sentimental, und die Wissenschaft schien ihr Ja und Amen dazu zu sprechen, indem sie ihn für das Ueberlebsel der religiösen Epoche der Menschheit erklärte, die nun endgültig abgelaufen sei. Denn man getraute sich, die Welt aus Kraft und Stoff allein zu erklären: alle Ideale der Menschheit sind zwar nicht — wie man im 18. Jahrhundert gemeint hatte — schlaue Erfindung herrschsüchtiger Priester und Könige, wohl aber sind sie nur zeitgeschichtlich bedeutsame, immer wieder vergängliche Anpassungen an die ökonomische Lage. So lautete jetzt die Theorie der „Wissenschaft" über die höchsten Glaubensgegenstände der Menschheit. Und nicht bloß die Werke der deutschen Darwinisten, sondern vor allem Herbert Spencers großer und hinreißender Versuch, mit diesem Grundgedanken die Gesamtheit menschlichen Wissens in Natur und Geschichte zu erklären und forschend wiederaufzubauen, brachen mit vernichtender Gewalt über die letzten heiligen Werte der Väter herein.

Während der Philister im Besitz seines fabelhaft schnell erworbenen Geldes und seiner ihn über alle Gewissensskrupel beruhigenden „Wissenschaft", die endlich die große Wahrheit entdeckt hatte, daß nichts wahr und alles erlaubt sei, immer breiter und scheußlicher anschwoll, drückte das Neue auf die feinen Geister mit vernichtender Wucht. Denn es schien ihnen notwendig, die Zähne zusammenzubeißen, sich aus allen Träumen der Ideale zu lösen und der schrecklichen neuen „Wahrheit" ins Gesicht zu sehen. Man muß Nietzsche lesen, mit seiner gewaltsam gesteigerten „Fröhlichen Wissenschaft", um zu verstehen, welchen Schmerz ihm die neuen Erkenntnisse bereiteten, man muß seine späteren Schriften damit vergleichen, in denen er bekennt, welch ein Nihilismus über ihn kam — wie er meint, über die Welt kam — mit der neuen Entwicklungslehre. Nach unten getragen, ward der Nihilismus der Intellektuellen

ein Nihilismus der Tat. Man lese die Memoiren des Fürsten Krapotkin, wenn man diese Wandlung in einem wahren und ganzen Menschenleben sich vollziehen sehen will. Man versteht, wie da in der Tiefe die neue Predigt ganz anders wirken mußte, unter denen, die von den ersten Wellen der industriellen Entwicklung auf dem Kontinent – England war zu seinem Glück dreißig Jahre voraus – hinabgerissen wurden. In Deutschland wachte das Bürgertum erst auf, als der Gründungsschwindel verraucht war und die Attentate von 1878 ihm zeigten, was es da inzwischen in der Tiefe mit seiner neuen Kultur und Wissenschaft großgezogen hatte.

Ibsen ist Zeit seines Lebens von den Zweifeln nicht mehr frei geworden, in die auch er im Anfang der siebziger Jahre hineingerissen worden ist. Ja, er ist der feinste und tiefste Dichter dieser Zweifel geworden. Die Bekanntschaft mit Georg Brandes, aus der allmählich eine Freundschaft wurde, und eine vorübergehende Lösung von Björnson, dem Freund und Beschützer seiner ringenden Mannesjahre, sind gewiß nicht bloß äußerliche Momente in der Entwicklung dieser zweiten Epoche seines Lebens gewesen. Björnson ist dann seinem alten Freunde einige Jahre darauf in das „Moderne" nachgefolgt, hat noch vor Ibsen „moderne" Dramen geschrieben und hat sich auch äußerlich mit ihm wieder ausgesöhnt. Aber nie wieder ist er von solcher Bedeutung für Ibsen geworden wie Brandes. Ibsens Briefe bezeugen es deutlich. Durch Brandes hat Ibsens Kunst ohne Zweifel viel gewonnen. Sie wird nicht bloß moderner, sie wird stiller und größer. Sie wird der Natur ähnlich, die mit den kleinsten Mitteln die größten Wirkungen erzielt, sie wird immer reifer und tiefer, bis sie in Rosmersholm ihren zweiten Höhepunkt erreicht hat. Aber innerlich gewinnt sie all die Züge des Fin-de-siècle, wie es Nietzsche so treffend — er hatte die Erkenntnis auch mit seinem Herzblut bezahlt – geschildert hat: unterirdisch, animalisch, häßlich, realistisch, und eben deshalb ‚besser', ‚ehrlicher', vor

der Wirklichkeit jeder Art unterwürfiger, wahrer; aber willensschwach, aber traurig und dunkel begehrlich, aber fatalistisch. Noch kommen freilich in Ibsens Leben glückliche Jahre, in denen sein „Königsglaube“ erwacht, in denen er „Wahrheit“ und „Freiheit“ als die beiden leuchtenden Sterne preist, die den Menschen geleiten, der im kleinen Boot über die unendliche Wasserwüste des Lebens irrt. Aber seine tiefsten Töne sind das nicht. Das Tiefste und Geheimnisvollste des Menschenherzens hat der Zweifler Ibsen aufgedeckt. Den Menschen hat er ins Herz gesehen, wie wenige, obwohl ganz gewiß das Ende des 19. Jahrhunderts überhaupt eine Tiefe der psychologischen Beobachtung besessen hat, wie nur ein dekadentes Zeitalter sie besitzt, das in allen Irrgängen menschlichen Seelenlebens zu Haus ist. Wer aber die Menschen so scharf und so ohne Glauben anschaut, der sieht, was Ibsens Rubeck gesehen hat, eine höllische Vision, und schildert sie so, wie Rubeck es von seinen Porträtbüsten bekennt: „Es liegt etwas Verdächtiges, etwas Verstecktes in und hinter diesen Büsten, — etwas Heimliches, was die Menschen nicht sehen können. Nur ich kann es sehen. Und dabei amüsiere ich mich so köstlich. — Von außen zeigen sie jene ‚frappante Aehnlichkeit‘, wie man es nennt, und wovor die Leute mit offnem Munde dastehen und staunen, — aber in ihrem tiefsten Grund sind es ehrenwerte, rechtschaffene Pferdefratzen und störrische Eselsschnuten und hängohrige niedrigstirnige Hundeschädel und gemästete Schweinsköpfe, — und blöde, brutale Ochsenkonterfeis sind auch darunter. — All diese lieben Tiere, die der Mensch nach seinem Bilde verpfuscht hat. Und die den Menschen dafür wieder verpfuscht haben. Und diese hinterlistigen Kunstwerke bestellen nun die biederen, zahlungsfähigen Leute bei mir. . .“

Und nicht minder offen als dieses Geständnis und dieser Hohn auf die bürgerliche Menschheit, die dieselben Dinge mit Leidenschaft übt, welche ihr Ibsen im Spiegel vorhält, bekennt

sein Rubeck auch den letzten Grund dieser Menschenverachtung und warum das große ideale Kunstwerk seiner Jugend nachher anders ward. „Ich wurde weltklug in den Jahren, die folgten, Irene. Der ‚Auferstehungstag‘ wurde in meiner Vorstellung etwas Umfassenderes – etwas Vielfältigeres. Der kleine runde Sockel, auf dem dein Bild schlank und einsam stand, — er bot nicht mehr Raum für alles, was ich nun noch hinzudichten wollte“. Irene: „Was hast du denn noch hinzugedichtet? Sag!“ Rubeck: „Was ich rings in der Welt um mich mit meinen Augen sah. Ich mußte das mit im Bilde haben. Ich konnte nicht anders, Irene. Ich erweiterte den Sockel, – sodaß er groß und geräumig ward. Und legte darauf ein Stück der gewölbten, berstenden Erde. Und aus den Furchen, da wimmelts dir nun heráuf von Menschen mit heimlichen Tiergesichtern – Männern und Weibern – wie sie das Leben draußen mich kennen gelehrt hatte“. Irene: „Aber mitten im Schwarme steht das junge Weib in strahlender Himmelsfreude? Nicht, Arnold?“ Rubeck: „Nicht ganz in der Mitte. Ich mußte leider die Statue etwas nach hinten rücken – der Gesamtwirkung halber, weißt du. Sie würde sonst zu sehr dominiert haben.“

Kaum je mag ein Dichter so offen gesagt haben, was in seinem Leben eingetreten ist, wie diese „Wahrheit und Dichtung“ es bekennt.

Es ist unmöglich für uns, allen Phasen und allem Schwanken in Ibsens Dichtung hier nachzugehen. Ich ordne lieber seine Gedanken nach den drei großen Problemen, die ihn fernerhin beschäftigen, nämlich:

1. Das Problem des sozialen Lebens und der Stellung des Individuums zur Gesellschaft;
2. Das Problem der Willensfreiheit;
3. Das Problem der sittlichen Forderung überhaupt.

Mit einer Betrachtung der letzten Dramen, in denen Ibsen in erschütternden Bekenntnissen die Tragik des Alterns be-

schrieben hat, wie sie ein Leben im Individualismus schafft, soll dann geschlossen werden.

1. Das Problem der sozialen Ethik.

Als Ibsen im Jahre 1877 nach vierjährigem Schweigen wieder in der Oeffentlichkeit erschien, ward er mit einem Schlage der Dichter der Probleme einer neuen Welt. Zwar war ihm Björnson in der Verlegung seiner Dramen auf einen neuen Schauplatz vorangegangen, und diese modernen Dramen Björnsons hatten auch typische Gestalten aus der modernen Welt packend gezeichnet. Aber so scharf, wie Ibsen es mit dem ersten Griff tat, hatte er die Probleme dieser Welt nicht gefaßt. Die „Stützen der Gesellschaft" hat Ibsen in seinem ersten modernen Drama geprüft und morsch gefunden, jene Leute aus den „produktiven" Ständen, wie der Konsul Bernick, der Besitzer einer großen Werft, und seine ganze Gesellschaft. Mit unerbittlicher Schärfe hat Ibsen hier die Gefahren, die der junge Kapitalismus dem innern Leben der Menschen schuf, entwickelt und mit einer aller Mittel sicheren Kunst entfaltet. Und er hat diesen Gefahren die beiden wirklichen Stützen der Gesellschaft: „Wahrheit und Freiheit" entgegengesetzt, die schlichte Wahrhaftigkeit des freien Menschen.

Zwei schwere Vorwürfe erhebt Ibsen gegen unsere moderne Gesellschaftsordnung und die Moral, die sie stützt. Zum Ersten: Sie opfert unbedenklich den Einzelnen, um die Gemeinschaft zu erhalten. Alle stehen, so sagt uns Ibsen, unter dem faszinierenden Zwang der Theorie, daß das Leben des Einzelnen, seine Ehre und sein Glück zurückzutreten haben, wenn es sich um irgend eine „Gesellschaft" handelt, die erhalten, die gestützt werden muß. So hat der Konsul einst seinen jungen Schwager geopfert, um das Haus Bernick zu retten. „Die Gläubiger gingen uns zu Leibe; es galt, sie zu beruhigen; es kam darauf an, jedem Zweifel an der Solidität unseres Hauses vorzubeugen; ein augenblicklicher Unfall hatte uns betroffen, — wenn man

uns nur nicht drängte! — wenn man uns nur Zeit ließ! — jeder sollte das Seine bekommen!" „Und es bekam auch jeder das Seine?" „Ja, Lona, dies Gerücht rettete unser Haus". Daß dabei die Ehre und der gute Namen eines Einzelnen leidet, das ist ja schrecklich — aber „der Gesellschaft, des Hauses" wegen unvermeidlich. Und so geht der Konsul Bernick seine Bahn weiter. Er „opfert" weiter. Da sind viele, viele Arbeiter, die entlassen werden, weil neue Maschinen ihre Arbeit überflüssig machen. Unbarmherzig werden sie hinausgetan, weil der Fortschritt der Gesellschaft an diesen neuen Maschinen hängt. Es ist bezeichnend für die alte Stimmung des Mittelstandes gegenüber dem jungen Kapitalismus, daß diese Seite besonders betont wird. Nur im Anfangsstadium des Kapitalismus wird die neue Maschine zur Feindin, und nicht bloß in England ist man damals ausgezogen zur Zerstörung der neuen Konkurrentin, die dem Arbeiter das Brot nahm. Heute, in unseren entwickelten kapitalistischen Zuständen sind vor der reicheren Arbeitsmöglichkeit diese Nöte fast verschwunden. Sie treffen heute vielleicht viel eher den kleinen Fabrikanten, der im Anschaffen der neuen Maschinen nicht so mitkann, als den Arbeiter. Doch das nur nebenbei. Es ändert an der Tatsache nichts, daß solche Opfer gebracht worden sind und gebracht werden „mußten", sollte die „Gesellschaft" in ihrer neuen Ordnung zu Blüte und Größe emporsteigen. Ein Drittes läßt uns Ibsen miterleben, wie der Konsul, um seine Geschäftsehre aufs neue zu retten, ein Schiff mit seiner Mannschaft in den Tod schicken will. Fast scheint es, als breche das Gewissen doch noch einmal auf, oder als sei er nicht ganz seiner Sache sicher. Er fragt den Hilfsprediger Rohrland nach dem Recht eines solchen Handelns. So hat Ibsen hier die Gelegenheit gesucht, neben die „großzügige", neue Ethik des Kapitalisten die ganze Hilflosigkeit der alten christlichen Ethik zu stellen, die zu den neuen Fragen nur ein „Hm" sagen kann, um dann wieder die feile Dienerin der Besitzenden zu sein.

B e r n i c k: Angenommen, da sei ein Bohrloch vorhanden, das an einer gefährlichen Stelle gesprengt werden müßte; ohne daß dieses Bohrloch gesprengt wird, kann die Eisenbahn nicht zustande kommen. Angenommen, der Ingenieur weiß, daß es dem Arbeiter, der die Mine sprengt, das Leben kosten wird; aber gesprengt muß sie werden, und es ist des Ingenieurs Pflicht, einen Arbeiter hinzusenden, um sie anzuzünden.

R o h r l a n d: Hm —

B e r n i c k: Ich weiß, was Sie sagen wollen. Es wäre eine große Tat, wenn der Ingenieur selbst die Lunte nähme hinginge und das Bohrloch anzündete. Aber dergleichen tut man nicht. Er muß also einen Arbeiter opfern.

R o h r l a n d: Das würde bei uns niemals ein Ingenieur tun.

B e r n i c k: In den großen Ländern würde kein Ingenieur Bedenken tragen, es zu tun.

R o h r l a n d: In den großen Ländern? Ja, das will ich glauben. In jener verdorbenen und gewissenlosen Gesellschaft —

B e r n i c k: O, jene Gesellschaft hat manches Gute! . . . In jener großen Gesellschaft findet man doch Raum, ein nützliches Unternehmen ins Werk zu setzen; — da hat man den Mut, einer großen Sache Opfer zu bringen, — aber hier wird man von allerlei Rücksichten und Bedenklichkeiten gefesselt.

R o h r l a n d: Ist ein Menschenleben eine kleinliche Rücksicht?

B e r n i c k: Wenn dies Menschenleben dem Wohl von Tausenden im Wege steht —

Und dieser Anwalt des modernen Lebens, das „mit Menschenleben rechnet wie mit Kapitalien", weiß auch ganz geschickt seine Vorbilder im alten Staat zu finden: „O, diese kleinen ängstlichen Rücksichten! Wenn bei uns ein General seine Leute ins Feuer führte und sie niederschießen ließe — er hätte später schlaflose Nächte. So ist es anderwärts nicht. . . ."

Größe ist dieser Anschauung nicht abzusprechen. Denn man darf es nicht ohne weiteres als Feigheit ansehen, daß der Ingenieur nicht sich, sondern den Arbeiter opfert. Von der kapitalistischen Kultur-Weltanschauung aus hat er ein Recht zu solchem Handeln; denn er ist in diesem Prozeß der Menschheitsentwicklung ohne Zweifel das Wertvollere, das der Erhaltung in sich und nach seinem Nutzen für die „Gesellschaft" würdiger ist. Sowie einmal die Erhaltung der Kultur als oberstes Ziel gesetzt ist, so ist dieser Grundsatz absolut richtig. Und alles dünkt sich groß und herrlich, wenn es in den Wahlspruch des alten Hanseatischen Kapitalismus einstimmt: navigare necesse, vivere non necesse.

So urteilt eine „christliche Gesellschaft". Die Kirche aber sieht gar nicht, was da vorgeht. Herr Hilfsprediger Rohrland ist voll Entzücken über die Brosamen der Wohltätigkeit, die von der Herren Tische fallen und hält seine schwungvolle Festrede just in dem Augenblick, wo die „Stütze der Gesellschaft" zusammenbricht.

Aber das Leben ist der Güter Höchstes nicht, auch nicht für Ibsen. Schlimmer noch erscheint ihm die Vernichtung des Gewissens, die Erstickung der Wahrheit und der inneren Freiheit des Menschen durch das neue Dogma vom Gesamtwohl. Ergreifend hat er uns Aulers Kampf mit seinem sterbenden Gewissen geschildert, wie der alte Zimmermann die Ehre eines alten Lebens und den Frieden seiner Seele auch einer „Gesellschaft", seiner Familie, „opfern" muß, wenn er nicht auf die Straße geworfen werden will. Dem Konsul muß erst eine tapfere und wahrhaftige Frau klar machen, wie er selbst seine eigene Seele ebenso geopfert und entstellt hat. Es ist erschütternd, wie Lona Hessel ihm sagen muß: „Eine Lüge also hat dich zu dem Manne gemacht, der du jetzt bist. . ." Bernick: „Wem schadete das damals? . ." Lona: „Du fragst, wem es schadete? Schau in Dein Inneres und sage mir, ob Du keinen Schaden dabei genommen hast". Bernick: „Prüfe das Innere

jedes beliebigen Menschen, — in jedem wirst Du wenigstens einen dunklen Punkt finden, der verhüllt werden muß!" Lona: „Und Ihr nennt Euch die Stützen der Gesellschaft!" Bernick: „Sie hat keine besseren." Lona: „Und was liegt daran, ob eine solche Gesellschaft gestützt wird? Was hat denn hier Geltung? Der Schein und die Lüge — nichts Anderes! —" In der Tat, mit feiner und grober Ironie, mit Hohn und Grimm hat sie uns Ibsen gezeichnet, diese Lüge und Heuchelei, die die Folge des Systems ist. Immer mehr seit jener ersten Lüge verwechselt der Konsul das Wohl der Gesellschaft und seinen Vorteil, bis seine Selbstsucht ihm selber zum Fall werden muß. Und die Erbärmlichkeit, mit der er in demselben Augenblick, wo er die Menschen innerlich und äußerlich zu grunde richtet, „500 Mark dem Verein gegen Verarmung und Bettelei" schickt, ist fast noch erträglicher als die Selbstsucht, mit der er das stille und große Opfer, das seine Schwester Martha ihm bringt, mit den üblichen Phrasen als selbstverständlich hinstellt, die so oft das Frauenopfer in unserer Gesellschaft begleiten: „Der Mensch darf nicht in erster Linie an sich selbst denken, und am allerwenigsten eine Frau." Und wie das Haupt dieser Gesellschaft, so sie alle, diese schnatternden Gänse in dem „Verein für gefallene Mädchen", mitten darunter der beliebte pietistisch-ästhetische Hilfsprediger und schließlich der „idealistische Onkel", der Hofnarr einer solchen Gesellschaft, der „das geistige Banner hochhält", in dieser „Krämergesellschaft" und der den Mund voll wirrer Phrasen von geistigem Kampf sich schon vor dem Flitzbogen seines kleinen Neffen fürchtet: das bankerotte Ende einer solchen verlogenen Gesellschaft.

Das Stück geht freundlich aus, Wahrheit und Freiheit, tapfere Frauen und viel gütiger Zufall retten die Gesellschaft und ihre Stützen. Ibsen hat danach mehr nur eine Forderung ausgesprochen als einen Weg gewiesen. Wie stets, so ist er auch diesmal nur des Rätsels Steller, nicht sein Löser. Denn eben

aus dem Individualismus und seinem Kampfe aller gegen alle ist ja dieser „heuchlerische Sozialismus", dieser verlogene Gesellschaftsstandpunkt gewachsen.

Auch im Volksfeind 1882 hat Ibsen wieder nur die ideale Forderung gestellt, ohne uns den Weg zu zeigen, auf dem die Wahrheit und die Freiheit ohne zu zerstören das Glück des Einzelnen wie der Gesamtheit schaffen können. Das Problem bleibt im Grund dasselbe; die Gesellschaft, für die hier das äußere Glück des Einzelnen zerstört wird und sein Gewissen zerstört werden soll, ist diesmal die Gemeinde, der Staat im Kleinen. Der Held, nicht wie Konsul Bernick ein Opfer der Gesellschafts„moral" sondern einer, der aufrecht bleibt, freilich ein wenig als Schwärmer gezeichnet ist. Wundervoll sind auch hier wieder die Typen des Gegenspiels, mit Liebe und Ironie gemalt, mit sprechender Porträtähnlichkeit nach dem Leben und doch jeder mit einer heimlichen Tierfratze. Da ist der korrekte Bürgermeister, der Leiter des Gegenspiels und — der Bruder des „Volksfeindes" mit der allmächtigen Gesellschaftsphrase: „Der Einzelne muß sich nun einmal dem Ganzen unterordnen, oder vielmehr — korrekter ausgedrückt —: den Behörden, welche über das Wohl des Ganzen zu wachen haben". Und doch ist er genau wie Bernick durch dies Prinzip in die fatale Selbsttäuschung geraten: „Wenn ich vielleicht mit einer gewissen Aengstlichkeit über meinem Ansehen wache, so geschieht dies im Interesse der Stadt. Ohne moralische Autorität kann ich die Geschäfte nicht so leiten, wie ich es für das Wohl des Ganzen für förderlich erachte". Viel naiver in ihrem Egoismus, der sich hinter das Wohl der Gesellschaft verschanzt, sind die würdigen Vertreter der Presse, Herr Haustad vom Volksboten und Herr Thomsen mit seiner „kleinen Art von Machtstellung in dieser Stadt", Lustspielfiguren, die aber manche Tragödie des Lebens schaffen helfen und im Vergleich zu deren Verlogenheit der nackte Egoismus des Schwiegervaters Worse eine gewisse Sympathie erweckt. Allein der Hauptan-

griff Ibsens wendet sich diesmal gegen die „kompakte Majorität“ selbst, gegen den ungeheuren demokratischen Aberglauben, der schließlich dieser ganzen heutigen Gesellschaftsordnung zu grunde liegt, als ob die Masse das Volk sei, als ob die Majorität nicht vielmehr eine Beute jedes Schönredners und jedes frechen Lügners sei, diese kompakte Majorität, die Ibsen hier mit fast Shakespearescher Ironie selber in einer Versammlung werden läßt, gemacht von den Herrn Thomsen und Haustad, und der Stockmann seine Wahrheiten mit dem Erfolg ins Gesicht sagt, daß sie ihm die Fensterscheiben einwerfen. Indessen muß uns dies Problem noch an einer anderen Stelle beschäftigen, hier sagt uns der Volksfeind nichts Neues über die Stützen der Gesellschaft hinaus, wenn er mit einem neuen Bilde feststellt, „daß unsere sämtlichen geistigen Lebensquellen vergiftet sind, und unsere ganz bürgerliche Gesellschaft auf dem pestschwangeren Grunde der Lüge ruht.“ Die Kirche und der Pfarrer fehlen im Volksfeind. Dafür hat Ibsen die Frage nach der Wahrhaftigkeit des Religionsunterrichts einmal mit einem Blitze seiner Wahrheitsrede gestreift und in ihm die Grundlage dieser verlogenen Gesellschaftsmoral aufgedeckt. Aus Petras, der Lehrerin Munde ringt sich einmal der Seufzer empor, der in vielen Herzen unausgesprochen ruht: „Unwahrheit zu Hause und in der Schule. Im Hause darf man nicht reden und in der Schule muß man die Kinder belügen.“ „Sie müssen lügen?“ „Ja; bedenken Sie denn nicht, daß wir mancherlei sagen müssen, an das wir selbst nicht glauben? – Hätte ich nur die Mittel, so würde ich selbst eine Schule errichten, und darin sollt es anders zugehen.“ Und als Lehrer einer neuen Generation in seiner eigenen Schule endet ja auch der „Volksfeind“. Auch dies Stück ist eines der freudigsten Stücke Ibsens und nicht sein tiefstes. Es ist, als ob er sich freier und wohler gefühlt hätte, wenn er der Gesellschaft ihre Unterdrückung der Ganzen und Wahrhaftigen ins Gesicht sagen und mit feinem und wildem Spott ihr die

heuchlerische Maske vom Gesicht reißen konnte; aber ob nicht Ibsen doch auch das Unzulängliche daran gefühlt hat, als er schrieb: „Der Doktor Stockmann und ich kamen so vortrefflich miteinander aus. Wir harmonierten in so mancher Beziehung; aber der Doktor ist ein größerer Wirrkopf als ich und hat außerdem verschiedene Eigentümlichkeiten“?

Zwischen diesen beiden Dramen liegen zwei andere, in denen Ibsen das letzte grundlegende Problem der Gesellschaft, das Eheproblem behandelt hat, dem er schon viele Jahre früher, bald nach seiner Verheiratung ein lustiges Spiel in Versen „Die Komödie der Liebe“ gewidmet hatte (1858–62). Jetzt wird die Frage doch ernster und tiefer gefaßt und von der Seite der Frau aus, wie es Ibsen von da an immer gesehen hat. Das mag mit der Art unserer meisten modernen Ehen zusammenhängen; es kann aber auch daran liegen, daß Ibsen keinen echten Mann, wohl aber reine und wahre Frauengestalten kennt und immer bis zu einem gewissen Grad des Konsuls Bernick Ueberzeugung gewesen ist, daß die Frauen die rechten Stützen der Gesellschaft sind.

Wie die Frau ihr Menschentum, ihr Selbst, auch ihr Gewissen erobern muß, indem sie die Ehe zerbricht, die sie zur bloßen Puppe macht, das hat Ibsen in einem seiner kraftvollsten Stücke verkündet, in „Nora“; die Kehrseite des Bildes, wie die Frau, die sich der Ehe opfert, nutzlos zerbricht und ein herrlicher Mensch zerstört wird, indem sie sich um des Kindes willen an einen Unwürdigen fesselt, das zeigt Ibsens herbstes Stück „Die Gespenster“. Es sind keine außergewöhnlichen Ehen, die Ibsen schildert: dort das ganz junge Mädchen, das ohne jede Kenntnis des Lebens als die Puppe im Hause des Vaters übergeht ins Haus des Gatten, um seine große Puppe zu werden, aber aus reiner Liebe, nur ists eben die erste Liebe des jungen Mädchens, das noch gar nicht reif ist zur echten Liebe, es ist die Liebe, die dem Manne gilt und mehr Jugend und Blühen als Gefühl für das Eigene im anderen ist. Und ganz ähnlich hat auch

Frau Alving ihren Mann geheiratet, den schönen flotten Lieutenant: „Er war wie Frühlingswetter". Und dort schmiedete sich ein Kind an einen korrekten Gesellschaftsmenschen, hier eine herbe Frauenseele, die „nur die Pflicht kennt", an einen Mann, der eine „übergroße Lebensfreudigkeit" besaß.

Noras Liebe verfliegt, sie muß verfliegen, in dem Augenblick, wo sie erkennt, was für einen Mann sie geheiratet hat. Vergeblich wartet sie auf „das Wunderbare": daß er das Opfer seiner Person für sie bringe, wie sie einst für den Vater sich eingesetzt hat. Das Wunderbare geschieht nicht, er kann nicht vor die Welt hintreten, alles auf sich nehmen und sagen: „Ich bin der Schuldige". Er sagt nach der Regel unserer Gesellschaftsethik: „Freudig würd' ich Tag und Nacht für dich arbeiten, Nora — Kummer und Not um deinetwillen ertragen. Aber niemand opfert der Frau, die er liebt, seine Ehre!" Nora: „Das haben Millionen Frauen getan!" Helmer: „Ach, du denkst und redest wie ein unverständiges Kind." Nora: „Mag sein. Aber du denkst und redest nicht wie der Mann, an den ich mich anschließen könnte." —

Und Ibsen tritt unbedingt auf die Seite des Einzelnen gegen die Gesellschaft, die ihn zerbrechen will, die die Frau zur Puppe ihres Mannes machen will. Heiliger als die Pflicht gegen Mann und Kind sind die Pflichten der Frau gegen sich selbst: „Ich glaube, vor allem bin ich ein menschlich Wesen — ebenso wie du — oder ich will es wenigstens zu werden versuchen. Ich weiß wohl, daß die meisten Menschen dir recht geben, Robert, und daß etwas derart in den Büchern steht. Aber ich . . . muß selbst über die Dinge nachdenken und mir über sie klar zu werden suchen". Und die ganze Hilflosigkeit unserer Erziehung des Menschen, sowie er ins Leben selbst hineintritt, vor allem das gänzliche Versagen von Kirche und Staat der letzten Gewissensfrage gegenüber, hat Ibsen in den wenigen unendlich lebendigen Worten des Dialoges so geschildert:

Helmer. Du solltest dir über deine Stellung in der

Familie nicht klar sein? Hast du bei solchen Fragen nicht einen untrüglichen Führer? Hast du nicht die Religion?

Nora. Ach, Robert, ich weiß ja gar nicht, was Religion ist.

Helmer. Was sagst du!

Nora. Ich weiß weiter nichts, als was Pastor Jakobi sagte, da ich konfirmiert wurde. Er sagte, Religion wäre das und das. Komm' ich aus alledem hier heraus und bin auf mich ganz allein angewiesen, dann will ich auch diese Frage untersuchen. Ich will sehen, ob es richtig ist, was Pastor Jakobi sagte, oder vielmehr, ob es für mich richtig ist.

Helmer. Das ist denn doch unerhört im Munde einer jungen Frau! Aber kann die Religion dich nicht zum Rechten leiten, so will ich wenigstens dein Gewissen aufrütteln. Denn moralisches Gefühl hast du doch? Oder ... antworte mir — hast du das vielleicht auch nicht?

Nora. Ja, Robert, es ist wohl das Beste, darauf nicht zu antworten. Ich weiß es ja nicht. Ich weiß nur, daß ich über so etwas eine ganz andere Meinung habe als du. Ich höre ja auch, daß die Gesetze anders sind, als ich glaubte; aber daß die Gesetze gut sein sollen, das will mir nicht in den Kopf. Eine Frau sollte also nicht das Recht haben, ihren alten sterbenden Vater zu schonen oder ihren Mann zu retten! so etwas glaube ich nicht.

Helmer. Du sprichst wie ein Kind. Du verstehst die Gesellschaft nicht in der du lebst.

Nora. Das tu ich auch nicht. Aber nun will ich sie kennen lernen. Ich muß mich überzeugen, wer recht hat, die Gesellschaft oder ich."

Und was die junge werdende Frau an ihrer eigenen Ehe, wie der Staat und die Kirche sie schützen, erlebt hat, das hat die andere, die reife Frau am Ende ihres zerstörten Lebens ebenso erkannt. Und in ihrem Munde wirkt es ganz anders erschütternd, wenn sie bitter ausbricht: „Ach ja, die Ordnung

und das Gesetz! Manchmal glaube ich beinahe, daß diese beiden alles Unglück hier auf Erden stiften."

Nora zerbricht ihre Ehe, Frau Alving hat sich gebeugt unter die Gesellschaftsmoral und unter das Gebot der Kirche, wie es ihr in Pastor Manders entgegentrat. Und so hat sie ein unerhörtes Opfer nach dem andern gebracht: erst das schreckliche Leben mit dem erbärmlichen, liederlichen Manne, dann hat sie ihr Kind von sich gegeben, um es in einer reinen Luft erziehen zu lassen. Und alles umsonst. Abermals eine mater dolorosa: ein einziges schmerzensreiches Opferleben um der gesetzlich geschlossenen Ehe und des Kindes willen. Daß aber dies Leben im letzten Grunde vergeblich ist, daß das Kind in dem Augenblick, da alles Opfern sich in Freude verwandeln soll, unter der Sünde des Vaters zusammenbricht, das hat mit der Gesellschaft und ihrer Moral nichts zu tun: ein furchtbares Geheimnis des Lebens bricht hier herein, das uns später beschäftigen soll.

Auch das Eheproblem hat Ibsen einmal in einer guten Zeit lösend behandelt und seine beiden Helfer: Wahrheit und Freiheit dem wirren Leben freundlich entgegengestellt. Die „Frau vom Meere" (1888) heißt das Seitenstück zu den Stützen der Gesellschaft. In dem Augenblick, wo der Frau die Freiheit gelassen wird, ob sie dem unheimlich Lockenden, der wie die Tiefe des Meeres ist, grenzenlos und geheimnisvoll, folgen will oder dem liebevollen, einfachen Mann, an den sie das Band der Ehe und eine sittliche Liebe bindet, entscheidet sie sich für die Ehe und die echte Liebe, die aus dem Naturhaften hinausgehobene, menschliche, reine Liebe. Auch dies Stück ist keines der besten Dramen Ibsens, aber so zart und still, wie ihm wenige gelungen sind; nur leise ist es vom Grauen durchzogen, gleich der Morgenfrühe, die dem Tag entgegenharrt.

Es ist in all dem nicht das Christentum, ja nicht einmal das kirchliche Urteil ohne weiteres, was Ibsens individuali-

stischem sittlichen Urteil sich entgegenstellt, wohl aber das Durchschnittsurteil einer sich mit dem Christentum in Uebereinstimmung glaubenden Gesellschaftsmoral. Die Kirche selbst ist uns in allerlei Vertretern schon begegnet; dennoch will ich hier noch einmal zusammenstellen, was Ibsen gegen das offizielle Christentum zu sagen hat. Es ist lauter Ungünstiges. Und es ist nicht bloß Ibsens Stellung zu dem Pfarrer, was in all den Karikaturen von Menschen, die Ibsensche Pfarrer sind, zum Ausdruck kommt. Auf die Theologen hat er freilich einen besonderen Ingrimm, den er in einem Brief an Brandes (3. 1. 82) einmal klassisch ausspricht: „Da oben wird die Kritik teilweise von mehr oder weniger maskierten Theologen besorgt; und diese Herren sind in der Regel ganz außer stande, über die Werke der Dichter vernünftig zu schreiben. Die Schwächung der Urteilskraft, die, wenigstens was die Durchschnittsnaturen betrifft, die notwendige Folge einer dauernden Beschäftigung mit theologischen Studien ist, tritt nämlich besonders hervor, wenn es sich darum handelt, Menschencharaktere, menschliche Handlungen und menschliche Beweggründe zu beurteilen. Der praktische Geschäftsverstand dagegen leidet bei diesem Studium nicht so sehr. Deshalb sind die geistlichen Herren sehr oft ausgezeichnete Kommunalmänner, aber sie sind unbedingt unsere schlechtesten Kritiker." Ein solcher verdummter Pfarrer ist schon in der „Komödie der Liebe" der Pfarrer „Strohmann", den freilich nicht das Studium, sondern erst das Amt und die Ehe — mit 12 Kindern „gesegnet" — verblödet haben.

Was hab' ich mit Ideen denn zu schaffen?
Ich bin ja Ehemann, Familienvater,
Zahlreicher Herden geistlicher Berater;
Ich hab Annexe und ein großes Gut,
Da soll man säen, ernten, dreschen, futtern,
Da soll man Dünger schaffen, melken, buttern;
Nach mir im Stall, im Haus man fragen tut,
Hab ich denn Zeit, zu leben für Ideen?

5*

Auch ich hab jung und furchtlos einst gestanden
Und spähte nach dem Licht von hoher Wart'.
Dann stritt fürs Brot ich, viele Jahre schwanden,
Das macht den Geist nicht, wie die Hände, hart.
Mein Heim liegt hinterm Berg im hohen Norden,
Zum Erdenrund ist mir mein Kirchspiel worden.

Und dem „Strohmann" folgt die lange Reihe Ibsenscher Pfarrer in groteskem Zuge. Da ist der Probst im Brand, während Brand doch „nicht als Pfarrer spricht" und eine neue Kirche bauen will. Da ist der Hilfsprediger Rohrland, der glattfrisierte Salonpfarrer voll Phrase und Salbung — eine „Stütze der Gesellschaft". Diesen Dummköpfen oder dem Kirchen-Gesindel in Kaiser und Galiläer gegenüber sieht man den heiligen Schurken, den Bischof Niklas in den Kronprätendenten, noch lieber oder das große Kind, das Ibsen jener ernsten Frau in den Gespenstern gegenübergestellt hat, den Pastor Manders. Wie seine Kollegen sich an das Urteil des Staates oder der Geschäftsmänner verkaufen in ihrer Beschränktheit, so er an das Urteil der Gesellschaft und der Kollegen für sein eigenes Leben, diese ängstliche Kreatur, die sich vor den neuen Büchern fürchtet und nicht sie selbst, aber in einer konservativen Kirchenzeitung hinlänglich über sie gelesen hat, um sie zu mißbilligen, die der neuen Welt mit verbundenen Augen gegenübersteht und sich von einem ziemlich plumpen subalternen Spitzbuben immer wieder betrügen läßt. Nicht einmal in seiner Frömmigkeit hat er Mut. Man weiß nicht, ob man lächeln oder ihn bemitleiden oder verachten möchte, wenn er die Frage erörtert, ob er das neugebaute Asyl versichern soll oder nicht. „Die Anhänger meines Amtsbruders! Man könnte leicht dahin kommen, es so aufzufassen, als wenn weder Sie, verehrte Frau, noch ich das rechte Vertrauen zur Vorsehung hätten." Dies „weder Sie" ist wundervoll. Und ein solches schwankendes Rohr, das von jedem Wind der Menschenmeinung hin- und hergeworfen wird, ist Herr über

das sittliche Wohl von Tausenden! Wie ein Kind mit der eigensinnigen Härte eines Greises hat er das Leben der Frau zerbrochen, die einst zu ihm kam, den sie liebte, als sie Noras Schritt tun wollte. Und was war sein Grund, daß er sie zurückzwang in die Ehe? Der verbohrte Pflichtbegriff der Gesellschaftsethik, der nur das Gesetz sieht, nicht den Menschen: „Das ist gerade der echte Geist des Aufruhrs, der immer das Glück hier im Leben erstrebt. Welches Recht haben wir Menschen denn am Glück? Nein, wir sollen unsere Pflicht tun, Frau Alving! Und Ihre Pflicht war es, sich fest an den Mann zu halten, den Sie einmal gewählt hatten und an den Sie durch ein heiliges Band geknüpft waren".

Frau Alving: „Sie wissen sehr wohl, welches Leben Alving in jener Zeit führte ..." Pastor Manders: „Aber die Gattin ist nicht zum Richter über den Gatten gesetzt. Es wäre Ihre Schuldigkeit gewesen, mit demütigem Sinn das Kreuz zu tragen, welches ein höherer Wille Ihnen auferlegt hatte. Aber statt dessen werfen Sie in Empörung dieses Kreuz von sich, verlassen den Strauchelnden, den Sie hätten stützen sollen, gehen hin und setzen Ihren guten Namen aufs Spiel und — — sind nahe daran, den guten Ruf anderer obendrein zu verscherzen."

Auch hier immer der gleiche Selbstbetrug, wie in allen Vertretern des Gesellschaftsstandpunkts: sie meinen stets, für die Gesellschaft und ihre heilige Ordnung zu stehen, und irgendwo kommt der Pferdefuß einer niedrigen Selbstsucht zum Vorschein. Und solche Menschen sind die Richter jener freien Gewissensnaturen, die ihr Menschentum suchen, vielleicht auch ihr Glück, aber doch vor allem sich selbst rein halten möchten von dem Schmutz, den das Leben in der Gemeinschaft über sie häufen will.

Man versteht nicht, wie diese Frau diesen Mann geliebt haben kann; man kann es sich nur erklären, wenn seine kindliche Reinheit sie anzog und wenn er früher noch mehr

Kind war als jetzt. Und so läßt Ibsen denn sehr geschickt einmal noch wie einen Sonnenstrahl über die düstere Szene diese kindliche Reinheit und die alte Liebe aufglänzen, als Manders die Schlechtigkeit Engstrands gar nicht begreift und sich selbst anklagt, daß er den Unschuldigen zu rasch verdammt habe: Pastor Manders: „Da sehen Sie nun wieder, wie sehr wir uns hüten müssen, einen Menschen zu verdammen. Freilich ist es dann wiederum auch eine große Freude, einzusehen, daß man einen Irrtum begangen hat. Oder, was meinen Sie dazu?" Frau Alving: „Ich meine, daß Sie ein großes Kind sind und bleiben werden, Manders". — Manders: „Ich?" Frau Alving (legt ihre beiden Hände auf seine Schultern): „Und ich meine, daß ich Lust hätte, meine beiden Arme um Ihren Hals zu schlingen." Pastor Manders (zieht sich hastig zurück): „Nein, nein, Gott behüte uns! — solche Gelüste —" Frau Alving (lächelnd): „Ach! Sie fürchten sich sogar vor mir!"

Aber er ist nicht mehr das reine Kind: wenige Augenblicke später nimmt er in peinlichem Selbstbetrug und niedriger Selbstsucht das Opfer des guten Namens eines andern an, von dem er meint, er nehme seine Schuld auf sich. Mit diesem letzten widerlichen Eindruck scheiden wir von diesem Manne, der vom Kind in des Lebens Not zum Schurken wird.

Nur eine sympathische Pfarrergestalt tritt neben Brand in den letzten Dramen Ibsens: Rosmer. Er gehört nicht in die Gruppe dieser Kirchenpfarrer hinein, sondern steht für sich und ist an seinem Orte zu behandeln, wenn er gleich von dem kindlichen Sich-nicht-zurechtfinden-können im Leben etwas an sich hat, das den Pastor Manders zum Unheil seiner Mitmenschen und zum Schurken macht.

Was hat das Christentum auf diese Schilderung seiner Vertreter und auf diese Angriffe von der „Wahrhaftigkeit und Freiheit" aus zu erwidern?

Nun, man kann sehr schnell mit einer Antwort fertig sein: Diese ganze Kritik trifft das Christentum nicht, sondern nur das Zerrbild einer Kirchlichkeit und einer Gesellschaftsmoral, die sich noch so christlich empfinden mögen, es aber gewiß nicht sind. Denn wer hat schließlich die „Pharisäer und Heuchler" köstlicher geschildert als Jesus, wer ruhiger als er gefordert: Eure Rede sei Ja oder Nein; was darüber hinaus geht, stammt aus dem Bösen, aus der Lüge. Und man könnte versucht sein, Ibsen entgegenzuhalten, daß er selbst gegen das heuchlerische Christentum unserer Gesellschaft zu scharf sei, daß er karikiere, und könnte so mit seiner Kritik fertig zu sein glauben. Allein man würde sich über die Wirkung eines solchen Ausweichens täuschen. Alle Bußprediger haben übertrieben, und Ibsen ist ein Bußprediger. Wäre nicht irgendwo in der Tiefe doch Wahrheit, so könnten seine Stücke nicht so wirken, so würde man über seine Kritik lächeln, wie man über Parodien lächelt, nicht aber von ihr ergriffen werden. Bußprediger haben immer vergessen, was sich zur Entschuldigung der Menschen sagen läßt, und sie dürfen es, weil sie eine dichte Dornenhecke der Gewohnheit durchdringen müssen, um das ekle Gewürm zu finden, das die Menschen vergiftet. Trotz aller Verzerrungen hat Ibsen doch das Durchschnittsurteil der sich christlich nennenden Gesellschaft wiedergegeben und die übliche sittliche Phrase, wie sie auf allen Märkten des Lebens als die Münze des Tages gilt. Wenn er auch Karikaturen zeichnet, so trifft er doch das Mischmasch-Christentum unserer Zeit ins Herz, das sich mit Almosen loskaufen will von den wahren Forderungen des Ideals, das Kirchlichkeit für Religion nimmt oder das wenigstens hilflos vor den Problemen des Lebens steht und sich von jedem entschiedenen Wollen entbindet. Jenes Christentum, das mitmacht und billigt, was die Macht tut, wo es verdammen müßte, und das verdammt, wo es ein reines und zartes Gewissen in seiner Lebensangst verstehen sollte.

Allein um hier ganz klar zu sehen, muß man sich die Frage stellen: Was ist das Wesen des Christentums? Und wie kommt es, daß es mit dieser Karikatur verwechselt werden kann? Es hat doch immer die Wahrheit und meist auch die Freiheit eindringlich gefordert. Man höre doch Jesus oder Paulus oder Johannes, wie überall die Wahrheit wiederklingt und die Freiheit: Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen. Menschenfurcht, Furcht vor Hohen und vor Massen, kennt das alte Christentum nicht, und Luthers Buch von der Freiheit eines Christenmenschen ist nach der Gehorsamspredigt der mittelalterlichen Kirche wieder die helle Fanfare gewesen, die die Jahrhunderte zum Kampfe für Wahrheit und Freiheit anfeuerte. Woher die Meinung, daß das Christentum mit jener dumpfen Massenmoral zusammengestellt werden dürfe, die das Leben und das Gewissen des Einzelnen unbedenklich „opfert"? Nun, es ist die landläufige Mißdeutung der christlichen Liebe, mit der wir es zu tun haben. Die christliche Liebe ist aber nicht jene Nützlichkeitsmoral, welche „das größtmögliche Wohlbefinden der Masse" als das Ideal des Handelns ansieht. Sie ist auch nicht das sehr ähnliche Solidaritätsgefühl der Sozialdemokraten, nämlich ein kluges Zusammenhalten der Menge, um Vorteile zu gewinnen, die allen zugute kommen. Christliche Liebe hat auch nichts zu tun mit jener Gutmütigkeit und Bequemlichkeit, die alles mit dem „Mantel der christlichen Liebe" zudeckt, und vor allem die Sünden der Mächtigen. Die Liebe ist Freude am Menschen und Glauben an ihn und der Wunsch, ihm zu seiner Vollendung zu helfen. Darin liegt die äußere Hilfe eingeschlossen und die Vergebung für seine Verschuldung an uns; aber übergeordnet ist der Wunsch und die Arbeit, ihm dazu zu helfen, selber ein Christ zu werden, eine reine, freie, liebevolle Persönlichkeit. Und es ist die ungeheure Kraft des Christentums, daß es diesen Glauben an den Menschen und diese Freude an ihm und diese Arbeit für ihn,

auch für den Verlorensten und Erbärmlichsten immer wieder auszulösen vermag.

Diese Liebe ist nicht Schlaffheit gegenüber der Forderung der Wahrheit und Freiheit, sondern schließt sie ein. Und wir haben gesehen, wie auch Ibsen im Brand es noch wohl weiß, daß diese Liebe doch etwas anderes ist als des Vogts gute Beamtenklugheit und sein Staatsgewissen, als des Probstes Kirchengeist und Unteroffiziersideal, ja auch als die Humanität des Arztes, der alles „Menschliche" versteht und vergibt. In der neuen Forderung Ibsens „Wahrheit und Freiheit" birgt sich zweierlei: die formale Forderung des unbedingten sittlichen Gebotes und die Gleichgültigkeit des sittlichen Individualismus gegen jeden Inhalt der Sittlichkeit, jenes Sei-ganz-du-selbst!, das auch im Brand schon einmal erklang. Nur in diesem unterscheidet sich der Individualismus vom Christentum, er teilt aber mit ihm jene formelle Art aller Sittlichkeit, die Forderung der Unbedingtheit, der Wahrheit und in ihr der Freiheit der sittlichen Persönlichkeit. Auf diese kann auch das Christentum nicht verzichten, wenn es aus der Liebe nicht eben wieder ein sündiges Nachgeben gegen die Sünden anderer und schließlich gegen die eigenen machen will.

Nun ist das kirchliche Christentum oft in diese Sünde gefallen, weil man die Liebe als Weichheit mißverstand oder auch ganz einfach sich vor der Schwäche der Masse und der Macht der Herrschenden beugte. Das hat mit dem Christentum nichts zu tun, sondern liegt an der Schwäche seiner Vertreter. Daß aber die Kirche entstand und eine kirchliche Moral, das war eine Notwendigkeit und ein Segen für die Menschheit. Das Ideal Jesu ließ sich nicht so rein und hehr unmittelbar auf Menschen übertragen, denen die Elemente der Sittlichkeit noch fehlten. Sollten die Menschen zu diesem Ideal erzogen werden, so mußte sich eine Erziehungsanstalt bilden, die mit viel niedrigeren Idealen beginnen und einen Pakt machen mußte mit der Masse. Das ist pädagogisch ge-

rechtfertigt, wenn die kirchliche Ethik nur nie das christliche Ideal vergißt und stets bereit ist, sich zu reformieren und ihre Forderungen zu erhöhen, um so das Ideal in Wirklichkeit zu wandeln. Daneben war dem Christentum allezeit die Aufgabe gestellt zu zeigen, wie seine höchste und letzte Forderung in den menschlichen Gemeinschaften durchgeführt werden kann.

So gilt es denn auch für uns, in unsrer neuen Lage das Wesen des Christentums so auseinanderzusetzen, daß dem Ideal nichts vergeben wird und doch der Segen, den die alten sittlichen Gemeinschaften, Familie, Staat, Gesellschaft boten, nicht preisgegeben werde. Wenn Ibsen versäumt hat, das für sein individualistisches Ideal zu zeigen, so dürfen wir doch nicht dem gleichen Fehler verfallen.

Die christliche Liebe schätzt die Unterschiede der Religion, der Rasse, der Nationalität nicht so, daß sie diese Liebe zu begrenzen vermöchten. Sie hat als Ideal eine Menschengemeinschaft in der Gottes Wille geschieht, das Reich Gottes, die Gemeinschaft der im Dienste der Liebe zu freien und wahrhaftigen Persönlichkeiten gereiften Menschen. Alle anderen Gemeinschaften sind diesem Gottesreich unter- und einzuordnen, in der Weise, daß sie nur so weit berechtigt sind und gebilligt werden können, als sie ihrerseits Mittel zur Erziehung solcher freien und liebevollen Persönlichkeiten sind oder werden können. Wie die Familie sich dem Volksstaat unterordnen mußte, so müssen Staat und Kirche wie alle andern Gemeinschaften sich nach diesem obersten Zweck des Reiches Gottes richten. Darum darf für diese Mittel niemals das geopfert werden, was Endzweck der Entwicklung ist: das Gewissen.

Wenn wir von diesen obersten Grundsätzen aus Ibsens Probleme christlich lösen, so widerlegt sich seine Kritik von selbst. Freilich sehen diese christlichen Urteile anders aus als die Behauptungen der Mischmasch-Ethik. Aber sie beweisen sich daran als christlich, daß sie auch anders sind als Ibsens

individualistische Forderungen, die er als die eigentlich sittliche Lösung der Probleme gibt.

Am leichtesten zu entscheiden sind wohl die Probleme der Kirche. Die Kirchen sind Gemeinschaften desselben Gottesdienstes und der gleichen Erziehung zu „Gotteskindern", zu freien sittlichen Persönlichkeiten. Wenn sie nun eben diese Persönlichkeit um des äußern kirchlichen Ansehens, um ihrer Geltung und ihrer Macht willen, erdrücken, so sind sie einfach damit gerichtet. Ueber den Probst ist kein Wort zu verlieren, so zahlreich seine Gesinnungsgenossen selbst in evangelischen Kirchenregierungen sein mögen. Und Ibsen hat nicht bloß den hilflosen, weltfernen Pfarrern den Spiegel vorgehalten, sondern auch den weltklugen Kirchenmännern, die vom Ideal meinen abbröckeln zu dürfen, wenn nur das äußere Ansehen, die Geltung der Kirche bei den Mächtigen und Reichen aufrecht erhalten bleibe. An dieser Aengstlichkeit und Klugheit stirbt aber nicht bloß eine Kirche, sondern auch unendlich oft die Religion in dem Einzelnen. Es braucht nicht hinzugefügt zu werden, daß es ebenso unchristlich ist, wenn Kirchen sich vor „kompakten Majoritäten" beugen, anstatt das Ideal, zu dem sie Menschen erziehen sollen, zu vertreten.

Viel schwieriger lösbar ist das Problem des Staates; denn er stammt mit seinem Zwang, mit Recht und Krieg, aus der vorchristlichen Periode der Weltgeschichte, und doch haben auch die dem Namen nach christlichen Völker seiner noch nicht entraten können. Aber Ibsen hat das Problem im Volksfeind nur so leicht gestreift, daß es hier um so weniger erörtert zu werden braucht, als das Christentum ganz sicher auf Seite des Arztes stehen muß, nicht bloß um der Wahrheit, sondern auch um der Liebe willen. Später wird uns Nietzsche die Frage noch einmal und prinzipieller stellen.

Die Ehe ist nach Jesus untrennbar. Aber es ist eine durchaus falsche Ausnützung des Wortes Jesu, wenn die römische Kirche daraus ein Rechtsgesetz gemacht hat; die greu-

lichen Dinge, die sie mit Dispensen und Ungültigkeitserklärungen treibt, sind die sündigen Folgen dieser Verwechslung, die im Wesen dieses Kirchenstaates begründet ist. Auch der Staat mit seiner rechtlichen Erschwerung der Scheidung kann sich auf Jesus nicht berufen. Jesus wendet sich an das Gewissen des Menschen. Er sagt, daß Moses nur um der Herzenshärtigkeit willen einst die Trennung der Ehe gestattet habe. Nun aber solle es keine harten Herzen mehr geben. Wo zwei Menschen meinen auseinandergehen zu müssen, sollen sie Buße tun, verzeihen und lieben. Allein in dieser Auseinandersetzung hat Jesus gar keine Rücksicht auf die Kinder und ihre Erziehung genommen. Und da liegt ein Problem, in dem wir selbständig entscheiden müssen. Mir scheint nun deutlich zu sein, daß sowohl Nora als Frau Alving falsch gehandelt haben von christlichem Standpunkt aus. Nora behauptet, ihre Kinder nicht erziehen zu können, erst müsse sie sich selbst erziehen und die Gesellschaft kennen lernen. Das ist ein Wahn – man kann sich nicht anders erziehen, als indem man andern dient und sie erziehen hilft – und ein Unrecht, denn sie überläßt ihre Kinder dem Manne, der diese Kinder ganz sicher in der Lüge, in der er lebt, erziehen lassen wird. Und Frau Alving hätte ihr Kind vor diesem Manne retten, es aber nicht in fremde Hände geben müssen. Das war ihr Fehler, daß sie dem Kind, das keinen Vater haben konnte, auch die Mutter nahm, um bei einem Toten zu bleiben, den vielleicht Gott noch erwecken konnte, aber sie nach menschlichem Ermessen nicht. Sie hat auch erst später um des Knaben willen auf ihr Muttersein verzichtet; aber ursprünglich um der erbärmlichen Gründe des Pastors willen, und „damit niemand erfuhr, welch ein Mensch der Vater ihres Kindes wäre.“ Also ursprünglich aus Angst vor dem Urteil, dem Klatsch der Gesellschaft. Sie hätte statt dessen einmal den Schnitt machen sollen, um das gefährdete Kind selbst zu erziehen.

Am schwierigsten vielleicht liegt das Problem beim wirt-

schaftlichen Leben des Menschen. Gewisse letzte Grundsätze stehen hier ein für allemal fest. Das Christentum kann die äußere Kultur und den Fortschritt in der Lebenshaltung nicht als ein Ideal anerkennen, nur insoweit fördert es sie, als sie der inneren Erziehung des Menschen dienen. Es kann darum nicht dulden, daß das Opfer des Lebens — gar nicht zu reden von dem Opfer des Gewissens — von dem Menschen um der Kultur willen gebracht werde. Jener Fall, den Bernick stellt, ist christlich sehr schnell entschieden. Wir dürfen nicht den Arbeiter opfern, ebensowenig darf der Ingenieur sich selbst opfern, um einen technischen Fortschritt zu erreichen. Wir wissen freilich, daß bei jedem gefährlichen Unternehmen Menschen verunglücken können; aber wir sichern doch ihr Leben so sorgfältig wie möglich, anstatt sie in den Tod zu schicken. So liegt das Problem ganz einfach. Aber verwickelt wird die Frage in der Industrie. Auch hier gibt es ein leichtfertiges, unchristliches Spielen mit der Gesundheit der Arbeiter, nämlich überall da, wo gesundheitsschädliche Stoffe verwandt werden, die durch andere *ersetzbar* sind, während man an diesen festhält aus Bequemlichkeit oder weil sie höheren Gewinn bringen. Ganz verworfen werden muß vom christlichen Standpunkt aus gesundheitsschädliche Fabrikation von Luxusartikeln. Jeder Achatschleifer, der in Oberstein zu früh stirbt, ist eine schreiende Anklage wider ein christliches Volk. Daneben gibt es Industrien, die unentbehrlich sind und mit Lebensgefahren notwendig verbunden, man denke etwa an die Stahlschleifereien. Hier ist der Weg einer immer verbesserten Hygiene und einer großen Verkürzung der Arbeitszeit der gewiesene. Wenn dadurch unsere Messer teurer werden, so ist das kein Gegengrund. Wir dürfen nicht Menschen sterben lassen, weil wir ein paar Pfennige nicht mehr ausgeben wollen für etwas Nötiges, wo wir Geld haben für tausend unnötige Dinge. Die Arbeit als solche ist nicht lebenvernichtend, sondern lebenfördernd.

Vor allem aber darf der Christ für die Kultur nicht ein einziges Gewissen opfern! Und doch ist das moderne kapitalistische Wirtschaftsleben einfach zur Unwahrhaftigkeit gezwungen. Das ganze Reklamewesen, alles, was heute im Konkurrenzkampf als erlaubtes Mittel gilt an Verschleierungen und Ueberlistungen, wer wüßte nicht, wie die besten unserer modernen Männer darunter leiden und uns andere bemitleiden, wenn wir meinen, diesem Wesen könne gesteuert werden! Und wer gar den Maßstab christlicher Liebe an sein Geschäft legen möchte, der wird einem Wahnsinnigen gleich geachtet. Die Entfremdung vom Christentum rührt vielfach daher, daß es mit seinen Forderungen ganz außerhalb der Zeit zu stehen scheint. Unsere arbeitenden Männer meinen, es sei eine Sache für Kinder und Frauen und Pfarrer. Sie merken oft nicht, was mit ihnen vorgeht und fragen verwundert: „Wem schadet das denn?“ Bis ihnen eines Tages doch auch einmal ihr Gewissen sagt: Dir, dir selbst schadet es, deiner Seele, die sich so an die Lüge gewöhnen mußte. Aber viele leiden auch schwer darunter. Und das wird gewöhnlich bei der sozialen Frage übersehen. Man meint, ihr Schlimmstes sei die wirtschaftliche Lage der unteren Klassen, das ist aber nur ein Aeußerliches und wirkt bloß indirekt auf des Menschen Gewissen ein. Schwer genug ist das freilich auch, aber unendlich schwerer lastet die moderne Wirtschaftsordnung auf den Verantwortlichen, auf den Führern, wenn sie ihr Gewissen noch nicht auf das Herrenmenschentum herabgestimmt haben. Wer freilich den Krieg im Volksinnern für eine Naturordnung hält, der kann ja dann auch die Lüge als Kriegslist für erlaubt finden und damit auf den alten Standpunkt der blonden Bestie zurückkehren. Das kann das Christentum aber nicht.

Und darum muß das Christentum notwendigerweise die neueste Entwicklung des Wirtschaftslebens als einen ungeheuren Fortschritt begrüßen, da sie über die Zentralisierung der Betriebe deutlich zum Sozialismus geht. Wahrheit ist erst dann

möglich, wenn, wie die alte Stadtgemeinde es war, so die neue Volksgemeinde ein Wirtschaftsgebiet wird. Der Sozialismus ist etwas, das mit Sicherheit kommen wird, das Christentum kann sich darüber nur freuen und tun, was es vermag, um ihn herbeizuführen. Im Sozialismus erst ist auch der wahre Liberalismus möglich, denn der Mensch wird innerlich in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung niemals frei. Was hilft ihm aber die formelle juristische Freiheit und die Gleichheit vor dem Gesetz, wenn seine Seele geknechtet ist, um sich im wütenden Kampfe um das tägliche Brot zu erhalten?

Man darf freilich Sozialismus nicht mit Sozialdemokratie verwechseln: ein politisches Bekenntnis liegt im Christentum nicht, und die Gesinnung, mit der in dieser Partei gearbeitet wird, ist nicht bloß dem Christentum entgegen, sondern hält selbst den wahren Sozialismus eher auf, als sie ihn fördert. Denn wo wird die Saat des Egoismus und des Hasses, des Kampfes mit allen Mitteln der Gemeinheit und des Zwanges mehr gepflegt als bei diesen Selbstgerechten? Nein, was sie im gesetzlichen Sinn und mit dem Mittel der „kompakten Majorität", mit der Zwangsgewalt, aufdrängen wollen, das hilft die Entwicklung der Dinge äußerlich und das hilft das Christentum innerlich durch eine Aenderung der Gesinnung schaffen. Nur die Gesinnung der Liebe, mit Opfern und mit Taten gepredigt, wird die Menschheit auch im wirtschaftlichen Leben reif machen, daß nicht mehr der Mensch dem Menschen ein Wolf, sondern ein Bruder sein wird.

Damit das erreicht werde, gilt es, das ewige Ziel des Christentums, jene Gemeinschaft der Menschen in der Liebe, und ihre Erziehung zu freien und starken Persönlichkeiten fest im Auge zu behalten, sich durch keinen Hohn und Spott den Glauben an eine neue Welt, da die Liebe und Gott herrschen werden, rauben zu lassen, vielmehr für sie zu arbeiten in dieser unserer Wirtschaftsordnung und zu protestieren gegen

alles, was wider das Christentum ist. Glaube und Liebe und aus ihnen fließend der Mut, die Lüge Lüge und das Unrecht Unrecht zu nennen und die Mitarbeit an einer neuen Organisation des Volkes und der Menschheit, das ist die normale Arbeit des Christen. Aber es wird daneben immer auch das Opfer bleiben als ein Letztes und Höchstes, das Opfer an Geld und Gut, das Opfer an Macht und Herrentum, das ein christlicher Fabrikant und Kaufmann bringen muß, bis dorthin, wo er sich ganz opfern wird, wenn sein Gewissen über seiner „Gesellschaft" sterben müßte. Dieser äußerste Fall wird nur selten eintreten, aber was heute schon der Kaufmann für die „Ehre" seines Geschäftes tut, das muß der Jünger Jesu für das Ideal seines Meisters tun lernen. Und neben den Arzt, der in den Tod geht, neben den Pfarrer und den Soldaten muß der Kaufmann und Fabrikant treten, der lieber stirbt als betrügt, lieber Weib und Kind und alles opfert, als sein Gewissen, seine Persönlichkeit.

2. Das Problem der Willensfreiheit.

Wir lassen den Kampf um die Ideale und schreiten mit Ibsen tiefer hinein in die Wirrnis der Willensprobleme. So stoßen wir auf den Zweifel, der uns die höhnende Frage stellt, ob *wir* es überhaupt sind, die handeln, oder ob nur ein ungekanntes Etwas, ein mythologisches Schicksal oder die tausend kleinen Gewohnheiten, die Tugenden und vor allem die Sünden unsrer Väter es sind, die uns handeln lassen. Das Problem der Willensfreiheit und das der Vererbung bedrängen die Menschheit in ihrem Innersten und wollen ihr alles naive Handeln lähmen und dem ewigen „Du sollst" sein Recht rauben. Das Problem ist nicht von heute. Es ist wie ein ungeheures Ebben und Fluten, wenn man überblickt, was die Menschheit in dieser Lebensfrage geglaubt und gezweifelt, gegrübelt und geurteilt hat. Und jedem wird sie

wieder neu gestellt und jeder muß sie beantworten, nicht mit Sätzen und Gedanken, sondern mit Taten und mit den Schmerzen der Reue.

Schon früh hat Ibsen das Problem gefühlt, es mußte für ihn um so schneidender wehe tun, als seines Manneswillens „Alles oder nichts" an diesem Felsen ganz zu zerscheitern schien. Kein Wunder, daß es im „Brand" bereits auftaucht und immer wieder die Forderung unsicher zu machen droht. In der Hütte des Selbstmörders stellt sich ihm die Frage zuerst in den Weg, beim Anblick der verlassenen Kinder dieses wüsten Vaters:

Deren Seele sich ein Fleck
Einfraß, den kein glühend Eisen,
Keine Säure aus ihr weg
Tilgt, und würden sie zu Greisen,
Deren Keime aus den Schollen
Solchen Erdreichs brechen sollen, —
Deren Wachstum, Zoll um Zoll,
Solch ein Fluch beschatten soll.

Und das Schuldbuch wird vielleicht
Weiter fort und fortgereicht,
Weil — o Abgrund der hier ruht! —
Weil sie ihres Vaters Blut.
Was wird still gestrichen werden?
Was wird ausgeglichen werden?
Wie weit schreibt sich eines jeden
Haftpflicht für ererbte Schäden?

Doch wird hier die Frage noch nicht nach dieser Seite hin durchgedacht, sondern sie wird viel eher noch ein Aufruf an die sittliche Verantwortung aller derer, die sich zu vererben haben:

Schwindeltiefe Rätselfragen,
Wer darf euch zu deuten wagen?

Doch am Abgrund wogt die Schar
Ohn' Bewußtsein der Gefahr.
Weinen sollten sie und beten!
Doch nicht eine Seele schaut,
Welch ein Schuldberg auf sich baut
Aus dem einen Wörtchen — leben.

Und nach rückwärts gewandt und für sein eigenes Leben begnügt sich Brand mit der Deutung, die wir alle schon in der Schule lernen und die uns darum als eine Lösung vorkommt, weil uns das Leben zu bestätigen scheint, was wir einst nicht begriffen, als wir die geheimnisvollen schrecklichen Worte einer alten Weisheit lernten:

Gott braucht die Schuld, den ersten Keim,
Zum ew'gen Ausgleich für die Sünde,
Und sucht der Eltern Sünde heim
Am Kinde und am Kindeskinde.

Und es tut dem Manne, der das Opfer auf sich herunterzieht, wohl, daß er in ihm Gottes Strafe zu sehen vermag, die er „als der letzte des Geschlechtes" freiwillig auf sich nimmt. Sein Opfer soll der „Ausgleich" sein für seiner Mutter Sünde, die das andere „arme Opferlamm" Gerd ins Dasein rief und es zum Tragen der Schuldenlast im Wahnsinn zwang:

Hoch von oben kommt mir Licht:
Das Höchste ist das Gleichgewicht. —
Sich opferwillig zu ergeben,
Heißt sich zu Gottes Höh' erheben. —
Doch weislich wird dies Wort verschwiegen —
Sie wollen nichts als unterliegen.

Es ist die älteste und erste Deutung der Tatsache der Vererbung, die Brand für sein Leben findet und mit der er sich beruhigt. Mit vielen Tausenden hat sie Ibsen wohl für christlich gehalten, diese Lehre von der Erbschuld und der Sühne

der Kinder und Kindeskinder. Sie ist aber alttestamentlich, antik überhaupt und ruht auf dem vorchristlichen Gedanken einer ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes. Und weil sie ihm entspricht, so befriedigt sie gerade auch starke Menschen, die antik empfinden. Hat doch selbst der Luther der 95 Thesen noch den Satz geschrieben: „Wahre Reue verlangt nach Strafe" (These 40).

Es geht eine Befriedigung durch unser Herz, wenn wir den uralt vererbten Gerechtigkeitsgefühlen Genüge zu tun meinen, selbst wenn wir darunter zerbrechen: das tragische Untergehen befriedigt uns diese Gefühle; es wirkt „erhebend". Aber dies Gefühl ist nicht christlich. Auch das antike Drama kennt es. Die Schuld der Ahnen sühnend, sterben die edelsten Geschlechter der Menschen, die Kinder des Tantalus und Atreus in Sünde und grauenvollem Tod. Aber es ist ihnen und den Hörern ihrer Geschicke doch etwas Versöhnendes:

Für die Sünde im Geschlecht
Wird dem Letzten nun sein Recht.

So empfindet antike Sittlichkeit und Religion. Ganze Geschlechter hindurch kann dieser Glauben Herzen befriedigen und veredeln. Allein es kommt die Stunde in jedem Volk, da die Frage den Menschen umtreibt, ob denn das wirklich Gerechtigkeit ist — und zuletzt sterben die Götter an dieser ihrer furchtbaren Gerechtigkeit. Hinter Sophokles kommt Euripides, hinter dem alten Wort Israels kommen Ezechiel und Hiob, kommt endlich der Prediger Salomos mit seinem Wort: „Alles ist eitel!" — Und die Gottesfrage wächst aus der Vererbungsfrage mit Notwendigkeit hervor. Ist es wirklich eine Gerechtigkeit, die da waltet? Die das dritte und vierte Glied verdammt, weil das erste sündigte? „Und wer ist es, der es derartig in der Welt eingerichtet hat"?

Auch der Einzelne geht heute noch diesen Weg der Völker und ihrer Fragen. Auch für ihn tritt leicht an die Stelle eines

lebendigen Gottesglaubens ein allwaltendes ehernes Schicksal, das mit Grauen und Entsetzen, mit Hohn und Ironie, mit Ausgelassenheit und Frivolität erlebt werden kann, das aber auch zu den aufgeregten Sinnen und Wünschen des Menschenherzens sprechen kann wie das Rauschen eines tiefen Waldes, wenn uns in seiner Einsamkeit seltsam und feierlich das Gefühl beschleicht, daß auch wir nur ein Stück der geheimnisvollen Natur sind.

Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Ueberdruß;
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen,
Sich aufzugeben ist Genuß.

So hat sich das Problem für Ibsen in Kaiser und Galiläer gewandelt und gelöst. In diesem hoffnungsfrohen Stück mit seinem Glauben an das dritte Reich liegt etwas von dem Geist Göthes, von jenem sicheren und starken Bewußtsein von dem ewigen Gesetz, das uns mit Stille und Größe erfüllt. „Frei unter der Notwendigkeit“, das ist Ibsens Lösung des Rätsels gewesen in diesen Tagen. Kain, Judas und Julian, „die drei großen Ecksteine unter dem Zwang der Notwendigkeit“, sind in der geheimnisvollen Zaubernacht beieinander. Und „das erste Opferlamm der Erwählung“ spricht so zu Julian seines Daseins Geheimnis aus:

Julian: Was war dein Beruf in deinem Leben?
Die Stimme: Meine Schuld.
Julian: Welche Schuld begingst du?
Die Stimme: Warum wurde ich nicht mein Bruder?
Julian: Keine Ausflüchte. Welche Schuld begingst du?
Die Stimme: Warum wurde ich ich selbst?
Julian: Und was wolltest du als du selbst?
Die Stimme: Was ich mußte.
Julian: Und warum mußtest du?

Die Stimme: Ich war ich.

Aber durch den Glauben an das dritte Reich hindurch bricht doch auch schon bei Maximus ein müder Ton der Trauer. An der Bahre Julians sagt er: „Warst du auch diesmal nicht der Rechte —, du Schlachtopfer der Notwendigkeit? Was ist es wert zu leben? Alles ist Spiel und Tand. Wollen heißt wollen müssen." — Und Julian stirbt mit der Gewißheit, daß „der Wille der Welt hinter ihm im Hinterhalt gelegen hat".

Schon damals standen neben diesen mehr metaphysischen Gedanken die Gedanken einer Vererbungslehre, die bereits in Brand hervortreten und die Ibsen selbst in einem Brief an Brandes (1875) als die Grundlage auch seiner Meinung in Kaiser und Galiläer bezeichnet hat: „Nach meiner Meinung kommt es ungefähr auf eins hinaus, ob ich vom Charakter einer Person sage: ‚das liegt im Blut' oder ob ich sage: ‚er ist frei — unter der Notwendigkeit'."

Ganz anders ist die Stimmung in den Gespenstern. Das Entsetzen über die immer schärfer und unerbittlicher sich aufdrängenden Tatsachen der Vererbung, an denen eine exakte Wissenschaft nicht mehr mit Nichtachtung vorbeigehen konnte spricht sich deutlich und erschütternd in diesem Drama aus. Es fiel mit der ganzen Wucht einer Revolution in eine satte und kulturbegeisterte Zeit hinein, die aus ihm das Wühlen aller unterirdischen Dämonen des Nihilismus zu spüren glaubte. So ungeheuer war diese Erschütterung, daß viele bis heute Ibsen nur nach diesem Stücke beurteilen, ja kennen. Und doch hat Ibsen sich sofort dagegen gewehrt, daß man seine Meinung ohne weiteres dem Stück entnehme: „Man sucht mich für die Meinungen verantwortlich zu machen, die einzelne Gestalten des Dramas aussprechen. Und doch steht in dem ganzen Buch nicht eine einzige Ansicht, nicht eine einzige Aeußerung, die auf Rechnung des Autors käme. Davor habe ich mich wohl gehütet. Die Methode, die Art der Technik, die der Form

des Buches zu grunde liegt, hat dem Verfasser ganz von selbst verboten, im Dialog zum Vorschein zu kommen. Meine Absicht war, beim Leser den Eindruck hervorzurufen, daß er während des Lesens ein Stück Wirklichkeit erlebe ... In keinem meiner Schauspiele hält sich der Autor so fern, ist er so durchaus abwesend wie in diesem letzten Drama."

„Dann hat man gesagt, das Buch verkünde den Nihilismus. Keineswegs. Es gibt sich nicht damit ab, überhaupt etwas zu verkünden. Es weist nur darauf hin, daß der Nihilismus unter der Oberfläche gärt, bei uns wie anderwärts. Und so muß es mit Notwendigkeit sein. Ein Pastor Manders wird immer irgend eine Frau Alving zum Kampfe herausfordern. Und eben weil sie Weib ist, wird sie, wenn sie einmal angefangen hat, immer bis an die äußerste Grenze gehen."

Dennoch hat natürlich Ibsen mit dem Stück Wirklichkeit, das er gezeichnet hat, eine Frage gestellt. Und eben die Frage nach dem „Nihilismus", nach jenem geistigen Nihilismus, der alle Werte und alle Ideale verfliegen sieht vor der neuen Wissenschaft, die so unerbittlich den Blick auf das Grauenvolle der Wirklichkeit zwingt. Dies zu sehen, dazu will uns Ibsen mindestens nötigen. Es zu sehen — und zu fragen. Nichts wird uns und der gequälten und gemarterten Schmerzensmutter erlassen: wir müssen mit erleben, wie ihr schändlicher Gatte in dem Sohne wiederersteht, Zug um Zug, die „Gespenster gehen wieder um", wir müssen die entsetzliche Krankheit mit durchmachen, „das Erbteil" aus dem lustigen Leben des Vaters, und wir müssen vor die entsetzlichste Wahl gestellt werden, die einer Mutter bleibt: soll sie ihr Kind töten oder einer langsamen Auflösung in allen Schrecken der Gehirnerweichung verfallen lassen?

Sünde oder Verhängnis? Schuld oder Krankheit? Kann man noch fragen?

Und wer ist es, der es derartig in der Welt eingerichtet hat, Pastor Manders?

Noch einmal hat Ibsen in ähnlicher Stimmung gedichtet: Hedda Gabler. Der Gedanke der Vererbung tritt freilich weniger hervor, Ibsen aber hat ihn gehabt, wie ein Brief an Moritz Prozor (1890) bezeugt: „Der Titel des Stückes ist Hedda Gabler. Ich habe damit andeuten wollen, daß sie als Persönlichkeit mehr als Tochter ihres Vaters denn als Gattin ihres Mannes aufzufassen ist.

In diesem Stücke habe ich nicht eigentlich sogenannte Probleme behandeln wollen. In der Hauptsache ist es mir darum zu tun gewesen, Menschen, menschliche Stimmungen und menschliche Schicksale auf grund gewisser gültiger sozialer Verhältnisse zu schildern." Das Gefühl, welches Hedda Gabler hinterläßt, ist noch bedrückender als das, mit dem wir von den Gespenstern scheiden. Hier ist wenigstens doch Frau Alving eine ursprünglich stolze und starke Gestalt, und wie auch das Leben sie bedrängt haben mag, es ist eine Verteidigung des Lebens, daß es doch auch solche Menschen hervorbringt. In Hedda Gabler ist kein einziger echter und starker Mensch. Nur der Ekel packt uns an dem Leben, das solches möglich, ja notwendig macht.

„Und wer ist es, der es so eingerichtet hat in der Welt?"

Allein nicht bloß der christliche Gottesglaube scheint vor diesem furchtbaren schlichten Wort nicht bestehen zu können, auch die sittliche Forderung scheint an den Tatsachen zu zerbrechen, die es hervorgetrieben haben. Und nicht bloß die christliche Sittlichkeit, sondern alle! Und vor allem die des Individualismus, die Ibsen uns in seinen letzten Tagen immer wieder vorhält: Wahrheit und Freiheit. Er ist ja in solchen Tagen ein echter Jünger Schillers und des 18. Jahrhunderts mit dem stolzen Glauben an die freie Persönlichkeit:

> Und der Mensch ist frei geschaffen, ist frei,
> Und würd' er in Ketten geboren,

Laßt Euch nicht irren des Pöbels Geschrei,
Nicht den Mißbrauch rasender Toren!

Aber was soll all das Aufbäumen des Individuums, was soll all das Drängen: „Sei ganz du selbst!", wenn ich nie ich selbst bin, sondern nur dem ewigen Gesetz folge, nach dem ich angetreten? Was hilft all mein Glauben an die rettende Macht der Wahrheit und der Freiheit, wenn die Wahrheit nur ein Ueberzeugtsein von dem ist, was ich für wahr zu halten durch Vererbung und Anlage genötigt bin, wenn die Freiheit immer nur eine Illusion bleibt? Wenn ich im besten Fall mich äußerlich von Familie und Volk, von Staat und Gesellschaft lösen kann, aber innerlich mit Notwendigkeit meines Daseins Kreise vollenden muß?

Feindselig wendet sich die Erkenntnis gegen das Ideal. Aber immer wieder steigt es auch in Ibsens Dramen mit einem mutigen Dennoch wieder empor. Immer wieder glaubt der Dichter an Freiheit und Wahrheit. Und sein Glaube würde gesiegt haben, wenn nicht die schmerzlichen Erfahrungen an der Wirklichkeit und mit den Menschen immer wieder seinen Glauben geknickt hätten. Dies zu beobachten ist tief bedrückend; aber ehe wir daran gehen, uns seine und unsere Probleme zu lösen, müssen wir das erschütternde Ende im Zweifel sehen.

3. Das Problem der sittlichen Forderung.

Noch vor Hedda Gabler (1888) liegen die beiden Dramen, die den letzten Zweifel und die äußerste Müdigkeit am Leben erschütternd aussprechen, die Verzweiflung an der sittlichen Forderung selbst: Die Wildente (1884) und Rosmersholm (1887).

Ueber der **Wildente** schwebt ein bitteres und ingrimmiges Lächeln über die Menschen, die immer umhergehen und „die ideale Forderung präsentieren", ein herzzerreißendes Lächeln; denn es ist das Lächeln eines Mannes, der in seinen

besten Stunden selber die ideale Forderung erhebt und an Wahrheit und Freiheit glaubt, der aber den bösen, welthellsichtigen Blick gewonnen hat, mit dem man die Tierfratzen hinter den Menschengesichtern sieht. In diesem Gregor Werle liegt der ganze Schmerz eines Lebens, das den Idealen gilt und das allmählich etwas lernt, was viel schmerzlicher ist als Angriff und Haß, Verleumdung und Verfolgung, nämlich dies, daß Leute unsere tiefsten Gedanken und unsere heiligsten Wahrheiten in den Mund nehmen und herumposaunen, die gar nicht fähig sind, sie zu begreifen. An Hjalmar Ekdal und seinen Genossen müssen die Gregor Werle und Henrik Ibsen innerlich durch Ekel zugrunde gehen. Denn sie sehen, wie ihre in bitterster Not errungenen Wahrheiten dort zu Phrasen werden, die den albernen Laffen eben recht sind, eine Rolle zu spielen, die sie in ihren Augen kleidet. Und in dem Hjalmar hat Ibsen noch sich selber überwunden, indem er müde und verzeihend auf die Seite des andern tritt: Das Drama läuft ja so, daß Gregor Werle im Unrecht erscheint, weil seine ideale Forderung, den „Zahlungsunfähigen" abverlangt, deren kleines, armseliges Glück stört und das Leben des Kindes vernichtet, das voll Unschuld und Liebe die einzige in der ganzen Gesellschaft ist, die unser Herz gewinnt. Sie waren so glücklich in ihrem kleinen Behagen: der Mann in seiner Lebenslüge, ein Genie und Erfinder zu sein, und in dem Glauben, daß das Kind seiner Frau sein eigenes sei, die Frau in ihrer stillen treuen Arbeit, die den schwindelhaften Mann ernährte, ihm sein Heim und seine Illusionen erhielt, das Kind in dem Glauben an seinen bedeutenden Vater und der alte Ekdal in seinen „Jagdgründen" auf dem Boden zwischen den verdorrten Weihnachtsbäumen und den Wäscheleinen. Und mitten hinein kommt Gregor mit seiner Forderung der Wahrhaftigkeit. Ein edler Mensch, dem freilich unsere Zeit in ihrer Schlappheit, die um des Brotes willen alles duldet, wie sein Vater, ein „krankes Gewissen" statt eines gesunden zuschreibt,

ein Mann, der an die Menschen glaubt und sie liebt. Er will diese Menschen mit dem Opfer seines eigenen Lebens aus dem Sumpf der Lüge ziehen. Er will sie aus der schmählichen Geld-Abhängigkeit dessen retten, der dieses Lügenheim zurechtgebaut hat, und ihnen ein neues Leben ermöglichen, auf Wahrheit und Liebe gegründet — und er zerstört dies ganze kleine Leben mit seinen Freuden, ohne die Menschen im geringsten gehoben zu haben mit seiner Forderung. Das liebe reine Kind meint sich opfern zu müssen und stirbt freiwillig für den armseligen Tropf von „Vater", für den in der Tat das Wort des realistischen Mediziners wahr wird, wir fühlen es: „In dreiviertel Jahren ist die kleine Hedwig für ihn nichts als ein schönes Deklamationsthema." Denn dieser Vater ist ein Komödiant. Und es erregt uns nur ein verächtliches Lächeln, wenn er aufschreit: „Und ich, der ich sie von mir jagte, wie ein Tier. Und sie flüchtete sich erschreckt hinein auf den Boden und starb in Liebe für mich. — Das niemals wieder gut machen können! Niemals ihr sagen können —! O du dort droben — —! Wenn du dort bist! Warum tatest du mir das!" Das empfinden wir freilich nicht als eine Anklage gegen Gott wie jenes Wort der Frau Alving — aber das ist etwas viel Herberes! Darin glüht das grimmige Lachen eines Menschen über seinen letzten Glauben, den Glauben an die Menschen. Hängt nicht ihr Glück, ihr bischen Glück eben an der „Lebenslüge"? Und hat die sittliche Forderung ein Recht, wenn sie viel zu hoch ist für all die Viel-zu-Vielen, wenn sie ihnen ihr Leben zertrümmert, ohne sie zu erheben? Wenn sie sie ebenso leer nnd eitel zurückläßt, wie sie waren, und nur unglücklich dazu? —

In stille Schwermut hat sich das bittere Lachen gewandelt auf dem Wege von der Wildente zu Rosmersholm. Eine tiefe Traurigkeit liegt über diesem Drama, eine Müdigkeit, die sich über die Seele legt wie der Nebel auf die Wiesen. Herbstabend ist es, voll weißer Nebel und einer seltsamen

Helligkeit über den Schatten. Die Gespenster gehen um, die weißen Rosse von Rosmersholm, und in der Seele der Menschen, die freiwerden wollten, die alten Gespenster von Schuld und Sühne. Sie lassen das junge, glühende Weib nicht stark bleiben in der brutalen Sicherheit des Begehrens und den alternden Mann nicht wieder froh werden zur Freiheit des schuldlosen Adelsmenschen. Schuldlos, mit dem naiven Instinkt des Naturmenschen, ist Rebekka West in das Pfarrhaus gekommen, und mit der Liebe des Tieres hat sie den Mann an sich reißen wollen, ging auch der Weg nur über den Tod der Frau. Ihre Mittel waren „die neuen Bücher“, die die moderne Wissenschaft und die Lehre von dem freien Menschen jenseits von Gut und Böse in das stille enge Pfarrhaus trugen. Und es gelang: der Frau des Pfarrers brach sie den Geist und das Herz, und die Lüge trieb sie in den Tod; den Mann gewann Rebekka. In seiner Seele schlug das Neue Wurzel. Doch nicht wie Rebekka West es gemeint hatte. Der alte Gott und die Dogmen fielen, aber die alten Werte blieben, jene tiefe, reine Lebensanschauung der Rosmer. Und während ihr Geist und die neue Wissenschaft ihn bezwangen, gewannen die alten edlen Werte der Rosmer über sie Gewalt. So bekennt sie es: „Als ich dann hier zusammen mit dir leben durfte — in Zurückgezogenheit — in Einsamkeit — als du mir ohne Rückhalt all deine Gedanken gabst — jede Stimmung, so zart und weich, wie du sie empfandest — da ging die große Veränderung mit mir vor. Ganz allmählich, begreifst du. Beinahe unbemerkbar, aber so übermächtig zum Schluß. Bis auf den Grund meines Herzens. All das andere, das häßliche sinnliche Begehren, es blieb so weit, so weit hinter mir zurück. All diese tobenden Mächte versanken in Ruhe und Schweigen.“ Und dann entstand die Liebe in ihr, „die große, entsagende Liebe, die zufrieden ist mit dem Zusammensein.“ „Es ist die Lebensanschauung des Geschlechts der Rosmer — oder eigentlich deine Lebensanschauung, die mich angesteckt hat, meinen

Willen. Und ihn krank gemacht hat. Du und das Zusammenleben mit dir — das hat meinen Sinn geadelt. Die Lebensanschauung der Rosmer adelt. Aber — sie tötet das Glück."

Auch sein Glück. Und nicht bloß sein Glück. Er hat die neuen Lehren in seinem Sinn aufgenommen und veredelt. Nicht die blonden Bestien, aber freie Adelsmenschen, wahrhaftige und ganze Menschen, wie Ibsen sie liebt, sie sind ihm aus den Trümmern seiner alten Welt und den neuen Erkenntnissen als der Inhalt eines neuen Evangeliums vor die Seele getreten. Mit dieser Botschaft vom schuldlosen Adelsmenschen wollte er hinaustreten vor die Welt, nachdem er seinem Amte entsagt hat. Aber die Schuld, die er an seiner Frau beging, ohne es zu wissen, Rebekkas Schuld, für die er blind war, tritt auch ihm in den Weg. Wie ein greller Blitz erleuchtet sie ihm die Frau, die ihn geleitet hat. Und nun er ihre Seele kennt, hat er den Glauben an sie verloren, auch wenn sie ihm noch so viel von ihrer Buße spricht und der Wandlung, die sich in ihr vollzogen hat. Denn er muß an seiner eigenen Seele zweifeln und an seiner Kraft, andere zu erlösen, wenn er so hilflos und verständnislos war in seines Lebens gewaltigster Zeit, da neben ihm sein Liebstes in den Händen einer Verbrecherin ohne Gewissen zwischen Wahnsinn und Verzweiflung kämpfte. So gehen sie endlich beide den Weg der toten Frau nach: Rebekka, um dem Manne den Beweis ihrer inneren Wandlung zu geben, er, um sich zu richten, „denn einen Richter über uns gibt es nicht". Wieder siegt das alttestamentliche Ideal der Gerechtigkeit über Herrenmenschentum und Christentum.

Denn so vielen es auch so scheinen mag: christlich ist dieser Gerechtigkeitsgedanke nicht, der im Tod die Sühne sucht, christlich ist nur die Sühne durch ein erneutes, wiedergeborenes Leben. Freilich empfand Ibsen wie die meisten: auch er hielt die alten Werte von Schuld und Sühne für christlich. Und von ihnen bekennt Ibsen hier mit tiefer Trauer, daß sie

doch stärker sind als alle neuen Ideale von einer Freiheit und einem Adel jenseits von Gut und Böse. Ja, er bekennt durch den Mund Rebekkas, daß sie adeln, daß sie wirklich edle Werte sind, aber sie töten das Glück — nein, das Leben. In Rosmersholm lebt Brand noch einmal, aber hinter der Bühne. Und noch einmal stirbt er den Tod, aber nun nicht mehr kühn und stark und aufgenommen in die Arme eines „Gottes der Liebe", sondern gereift und müde. Denn das Leben hat seinen Sinn verloren. Denn „dort oben" waltet niemand mehr, die moderne Wissenschaft, die „neuen" Bücher, des Doktors Bibliothek, sie kennen Gott nicht mehr, und hier unten stirbt der Edle an seinem Edelmut und der freie Adelsmensch an den alten Werten.

Danach schrieb Ibsen Hedda Gabler, auch die Geschichte des Kindes eines alten Geschlechtes, auch eines Herrenmenschen jenseits von Gut und Böse, die Geschichte einer Frau, die eines Mannes Lebenswerk vernichtet aus launischem Egoismus und sich tötet, weil sie nicht das Kind ihres Mannes zur Welt bringen will. Und Wahrheit und Freiheit?

4. Die Dramen des Alters.

In Zweifel und Pessimismus läuft die reife Mannesarbeit Ibsens aus. Sechzig Jahre war er alt, als Hedda Gabler erschien. Die Dramen seines Alters zeigen alle denselben müden, ergreifenden Zug. Er dichtet nur noch sich selbst, sein Schicksal, lauter Tragödien des Alterns. Und es ist nicht eine Mode gewesen und nicht eine Manier, sondern eine Notwendigkeit, daß damit seine Dichtung immer symbolischer wurde immer mehr andeutend und verhüllend. Denn nur Menschen wie Augustin und Rousseau vermögen es über sich zu gewinnen, mehr von sich zu schreiben als Wahrheit und Dichtung. Dennoch bricht aus Ibsens letzten Dramen — vielleicht abgesehen von Klein Eyolf — der Aufschrei einer Seele um ihr eigenes Sterben erschütternd für den, der vernimmt, was in

den Symbolen Anschauung werden will. Hat je die Angst vor der Jugend stärkere Töne gefunden als in Baumeister Solneß, gerade weil der verzweifelte Mann sich seine eigene Jugend wieder vortäuschen möchte? Aber er kann nicht mehr hinauf auf seine alte Höhe. Vom Schwindel umfangen stürzt er in den Tod, in den die Jugend ihn lockend führt.

Und John Gabriel Borkmann, der alte, gefangene Wolf? Er erlebt, was er erleben muß. Wie er dem Leben gegenübertrat, so jetzt das Leben ihm. Erbarmungslos stürmt die Jugend davon, soll sie, muß sie nach der Lehre des Individualismus davonstürmen, anstatt des Alters Pläne zu erfüllen, ihrem eigenen Leben, ihrer eigenen Lust zu. Mag eines Vaters Kampf, einer Mutter Ehre nach dem Opfer des Kindes schreien, der junge Borkmann kann sich nicht darum kümmern: „Ich bin doch jung!" Die neue Lehre steht auf wider die alten Menschen und ihre Ziele und sagt Nein, und gierig langen die jungen Hände nach jedem heißen Glück. In Frostesschauern stirbt das Alter und allein. Zwei einsame Frauen an einer Leiche, „ein Toter und zwei Schatten". Und in der Ferne klingen die Glöckchen an dem Schlitten, auf dem die Jugend ins Leben hineinfährt.

Und „wenn wir Toten erwachen?" Wenn wir über unser Leben wachend hinschauen? Wenn der süße Rausch vorbei ist? — — „So merken wir, daß wir längst gestorben sind."

Erschütternd ist der Eindruck dieser Dramen des Ibsenschen Alters. Sie bezeugen, daß es nicht bloß eine vorübergehende Stimmung war, wenn Ibsen 1895 an Collin schrieb: „Es gewährt ja eine gewisse Befriedigung, so bekannt zu sein in den Ländern ringsum. Aber ein Glücksgefühl bringt es mir nicht. Und was ist es schließlich wert, das Ganze? Na — —!" Und es ist auch nicht ein Zufall, daß Ibsens Leben so endete, wie es seine letzten Dramen schildern. Der Individualismus muß pessimistisch enden und skeptisch, auch wenn er noch so

edel und nicht bloß Hedda Gablers hysterische Exentrizität oder Erhard Borkmanns Dummejungensstimmung ist.

Ibsens Individualismus war edel. Der Dichter hat gemerkt, wenn er je in Versuchung war, daß ihm jedenfalls nur ein edles Sichausleben möglich gewesen wäre. Es ist sein Bekenntnis, was Rubeck der kleinen sinnlichen Frau Maja sagt: „Menschen wie ich finden kein Glück im müßigen Genuß; das hab ich allmählich einsehen gelernt. So einfach liegt das Leben nicht für mich und meinesgleichen. Ich muß ununterbrochen arbeiten — Werk schaffen auf Werk — bis zu meinem letzten Tag". Aber auch dieser edle Individualismus wird mit Notwendigkeit in Müdigkeit und Zweifel enden. Und nicht bloß weil eine ungestüme Jugend mit derselben Forderung, mit demselben Verlangen nach Freiheit und Leben nachdrängt und die Alten beiseite schiebt ohne Pietät und ohne Rücksicht auf das, was sterben soll. Auch nicht bloß deshalb, weil das Individuum stirbt und immer nur erkennt, daß sein ganzes Leben — ein Rausch oder ein Traum war, denn erst das Alter wird weise, erst der Tod macht hellsichtig. Und von hier sieht man, warum bei Nietzsche später der Gedanke der ewigen Wiederkehr das höchste Glücksgefühl ausgelöst hat. Aber wäre auch das alles nicht, könnte der Greis neidlos sein Schicksal empfinden, von einer Jugend pietätlos behandelt zu werden, könnte er mit Freuden vom goldenen Leben gehen und nicht noch einmal, wie Rubeck und Irene, „das Leben bis auf die Neige kosten wollen", und lernte er glauben an ewige Wiederkehr, er bliebe doch genau so unglücklich und müßte genau so im Zweifel und in der Müdigkeit enden.

Das liegt einmal an der gänzlichen Inhaltlosigkeit der individualistischen Forderung. Wahrheit d. h. subjektive Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Freiheit sind nur formale Forderungen, sie können den verschiedenartigsten Inhalt bergen und haben auch bei den Ibsenschen Gestalten ganz verschiedenen Inhalt. Und wenn nun dieser Inhalt, das Ich, durch den Zweifel zerfressen,

sich auflöst, so muß auch die Forderung als solche sterben, wie wir es in Ibsens Dichtung sahen. Der Individualismus als sittliche Forderung zehrt sich selbst beständig auf. Nietzsche hat behauptet, das sei ein Glücksgefühl, und hat, wie wir noch sehen werden, als sein Bestes gepriesen:

Ja, ich weiß, woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr' ich mich.
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich.

Aber wie so oft hat Nietzsche nur gepriesen, was ihn selbst in seinen schwersten Stunden gequält hat: „Die Einsamkeit aller Schenkenden". Und Ibsen hat davon in seinem nüchternen Briefstil an Brandes (1883) geschrieben nach Vollendung des Volksfreundes: „Sie haben natürlich recht, wenn Sie sagen daß wir alle für die Verbreitung unserer Ansichten wirken *müssen*. Aber ich bleibe dabei, daß ein geistiger Vorpostenkämpfer nie eine Mehrheit um sich sammeln *kann*. In zehn Jahren steht vielleicht die Mehrheit auf dem Standpunkt, auf dem der Doktor Stockmann bei der Volksversammlung stand. Aber in diesen zehn Jahren ist der Doktor ja nicht stillgestanden; er hat abermals einen Vorsprung von 10 Jahren vor der Mehrheit voraus. Die Mehrheit, die Masse, die Menge holte ihn nie ein: er kann nie die Mehrheit für sich haben. Was meine eigene Person betrifft, so habe ich jedenfalls die Empfindung solch eines unaufhörlichen Vorwärtsschreitens. Wo ich gestanden habe, als ich meine verschiedenen Bücher schrieb, da steht jetzt eine recht kompakte Menge. Aber ich selbst bin nicht mehr da, — ich bin wo anders, weiter vor, wie ich hoffe." Und wozu denn das Ganze? Wozu werden wir eine Wahrheit nach der andern umwandeln mit dem Wandel unsres Ichs? — Und die Jugend kommt, und es kommen die noch weiter vor sind und wir selbst sinken zurück in die kompakte Masse, die nur die Wahr-

heit von Vorgestern hat? Solange ich mich an der Spitze fühle, genügt es meiner Ichsucht, meiner — Eitelkeit, meiner Ruhmbegier. Aber es kommt die Zeit, wo andere mir voraus sind. Und soll das Leben ein Wettlauf nach der neusten Wahrheit werden? Bei wievielen ist es so geworden, die ihre Persönlichkeit suchten und nur die neusten Moden fanden!

Und hier treffen wir auf das Tiefere. Es ist eine Selbsttäuschung zu meinen, daß man eine Persönlichkeit werden könne, indem man sein Ich pflegt. Im Gegenteil: die stärksten Persönlichkeiten in der Geschichte sind die gewesen, die gar nicht wußten, daß es etwas wie Persönlichkeit gibt. Die in der Sache lebten und nur in ihrer Sache. Immer erwächst der Mensch zur Persönlichkeit an einem außer ihm liegenden Ziel empor. Wer nach innen lauschen möchte, um zu hören, was da in seinem Geheimsten zum Leben erwachen will, der hört ein wildes Durcheinander von Stimmen, die ihn in die verschiedensten Richtungen locken und niemals ihn dahin führen würden, eine Einheit, ein Charakter zu werden; sie lassen den Menschen zerflattern wie der Abendwind die Flammen eines Feuers im herbstlichen Feld.

5. Die Ueberwindung der Verzweiflung an der sittlichen Forderung durch das Christentum.

Doch mit dieser Kritik des Individualismus, wie sie uns aus Ibsens Dichtung und Leben erwachsen ist, dürfen wir uns nicht beruhigen. Denn seine Verzweiflung am Ideal und sein großes Fragezeichen hinter dem Worte Willensfreiheit scheinen ja auch das Christentum und seine sittliche Forderung im Innersten zu treffen. Verliert nicht jede sittliche Forderung ihr Recht, wenn wir nur ein Bündel von Vererbungen sind, nur eine Disharmonie, geschaffen von dem zufälligen Zusammentreffen vieler, unzähliger Melodien, die unsere Ahnen angeschlagen haben, jeder nach seiner Weise. Und sie selbst wieder nur ein Müssen, nicht ein Wollen? Bis hinauf in die däm-

mernde Ferne der Urmenschheit, wo sich der Mensch ins Triebleben des Tieres verliert?

Schon im Eingang ist darauf hingewiesen worden, daß die Frage nach der Willensfreiheit wissenschaftlich nicht lösbar ist. Heute geht die Neigung dahin, sie mit Nein zu beantworten, weil in unserer Wissenschaft die monistischen Tendenzen — im weitesten Sinn — überwiegen. Alles unter ein Gesetz zu stellen, alles aus einem Prinzip zu erklären, das gilt als oberste methodische Forderung. Und so kommt es, daß man immer wieder dazu neigt, alles Geschehen als ein mechanisches Ablaufen einer in sich geschlossenen Reihe von körperlichen Vorgängen begreifen zu wollen, wobei die geistigen und sittlichen Vorgänge nur als die Folge oder höchstens als „die andere Seite" der materiellen erscheinen, in einem „Parallelismus" zu diesen angeordnet. Aber eben dadurch, daß sie an jene, für die man alle Freiheit ausschließen muß, geknüpft sein sollen, ist auch das Innerliche einem fest geschlossenen Zusammenhang unterstellt, der menschliches freies Sichentschließen nicht zuläßt. Man beruft sich zur empirischen Bestätigung dieser Anschauung auf die Tatsachen der Gehirnforschung, die uns gezeigt hat, wie wenigstens ein großer Teil des seelischen Lebens ganz fest an gewisse Stellen der Großhirnrinde gebunden ist. Man weist im besonderen auf die Geisteskrankheiten hin, die vielfach mit der Erkrankung ganz bestimmter Teile des Gehirnes zusammenhängen, endlich auf die Erscheinungen der Vererbung, wie sie die „Gespenster" uns kraß gezeichnet haben. Und man läßt es dem gegenüber meist nicht gelten, daß das Verantwortlichkeitsgefühl eine deutliche Sprache gegen die einseitige Ausbeutung dieser Tatsachen spricht; es soll angezüchtet und eine Illusion sein.

Allein bis auf diesen Tag hat niemand diesen klaren Zeugen wider jede bloß mechanische Auffassung unseres Innenlebens in sich zum Schweigen bringen können. Auch Ibsen nicht, wenn ihm doch immer wieder Freiheit und Wahrheit

die leuchtenden Sterne werden, die aus allen Wolken des Zweifels von Zeit zu Zeit hervortreten. Auch Nietzsche nicht, wenn er gleich nichts mehr haßt als die Reue und nichts höhnender auf bloße „Magenindisposition" zurückführen will, als das Schuldgefühl. Sein „Nachtlied" im Zarathustra und andere seiner Dithyramben zeugen stark genug wider ihn, der sich jenseits von Gut und Böse stellen wollte:

„Mein Glück im Schenken erstarb im Schenken, meine Tugend wurde ihrer selber müde an ihrem Ueberflusse!

Wer immer schenkt, dessen Gefahr ist, daß er die Scham verliere; wer immer austeilt, dessen Hand und Herz hat Schwielen vor lauter Austeilen.

Mein Auge quillt nicht mehr über vor der Scham der Bittenden; meine Hand wurde zu hart für das Zittern gefüllter Hände.

Wohin kam die Träne meinem Auge und der Flaum meinem Herzen? O Einsamkeit aller Schenkenden! O Schweigsamkeit aller Leuchtenden!"

Unausrottbar steht in uns das Gefühl auf: Dein Werk ist deine Tat, ist dein Charakter, ist dein Sein! Und am Ideal erhebt sich immer wieder der ernste Glaube: du könntest, du kannst es. Die Entdecker und die Erfüller der Ideale sind für die andern ebensoviel Beweise, daß es menschlich ist, so zu können. Ist das bloß äußerlich dem Menschen angezüchtet? Kann man das dem Menschen anzüchten, wie dem Bären das Tanzen? Wenn es nicht in der Tiefe des Menschen als eine innere Wahrheit sich immer wieder auswiese, so wäre es schon tausendmal verklungen, das Gewissen mit seiner unbequemen, oft unendlichen Forderung, das Gewissen, das den Menschen zermalmt, wenn es den Menschen erhebt.

Man wird immer wieder versucht sein, die eine Seite dieses Rätsels, in dem wir leben, zu unterdrücken, um Ordnung in unser Denken zu bringen. Zeiten, in denen die Naturwissenschaften im Vordergrund stehen, werden dabei stets ge-

neigt sein, unser Verantwortlichkeitsgefühl zurückzustellen gegenüber dem Wunsche der Naturwissenschaft, zu einem absolut berechenbaren Weltbild zu gelangen. Zeiten, in denen die Menschen mehr Geschichte und Menschenwissenschaft treiben, oder in denen große Dinge zu tun sind, werden die volle Freiheit des Menschen aus unserem Willensleben und dem Schuldgefühl zu schließen geneigt sein. Vorsichtiger ist, sich zu bescheiden und einzusehen, daß eine wissenschaftliche Ordnung aller Dinge, eine logische Bezwingung der Welt nicht möglich ist, sondern den Menschen vermöge der Begrenztheit seiner Erkenntnismittel immer zu falschen Schlüssen führt. Die Welt ist tiefer als das kleine Lämpchen unseres Geistes, das über dem Dunkel und der Tiefe des Chaos um uns und in uns schwebt, das die Wissenschaft gern in einen Kosmos, in Ordnung und Rhythmus, wandeln möchte.

Ganz anders als diese wissenschaftlichen sind die Motive, aus denen heraus die großen Männer des Bekehrungschristentums, ein Paulus, Augustin und Luther, die Unfreiheit des Willens meinten erfahren zu haben. Es war das Erleben ihrer eigenen Unfähigkeit, das ihnen von außen, als göttlicher Wille gegebene Gesetz in den eigenen Willen freudig und vollendend aufzunehmen. Aber sie verloren in dieser Erfahrung nicht den Mut, an die Möglichkeit zu glauben, das Gute zu beschließen und zu tun. Nein, sie gewannen — und so beschreiben sie selbst ihr Erleben — plötzlich und überraschend den Mut und die Kraft zum Guten, so daß ihnen selbst das ganz Unmögliche möglich ward in dem Augenblick, wo sie nicht mehr das Gute auf ihr eigenes Wollen stellten, sondern sich ganz und gar Gott ergaben, um aus seiner Fülle heraus zu leben. So wenig wie vorher das Böse, empfanden sie nun das Gute als ihr Werk, es ist Gottes Tun in ihnen, der „heilige Geist", eine „neue Schöpfung": „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir". Wie die Frucht aus dem Baum, so wuchs das Gute aus dem Herzen, das sich

selbst aufgab, um in Gott zu leben. Und was sie vorher als Gesetz nicht tun konnten, das wurde nun als Ideal in ihnen zur wirkenden Kraft, die aus ihnen neue Menschen machte. Die Forderung des Gewissens hatte dabei doch auch ihren Sinn nicht verloren. So ist ihnen das Rätsel der Freiheit nicht gelöst, aber sie leben als neue Menschen aus einer ewig neuen Fülle der Kraft, das Gute zu können und zu wollen.

Jesus selbst hat, so viel wir wissen, nie mit Bewußtsein diese Probleme durchlebt, weil er nicht durch den Bruch mit einem als Autorität aufgenötigten Gesetz hindurchgegangen ist. Ihm ist das Leben in Gott so natürlich wie der Blume das Blühen in der Sonne. Ihm sagen die Vögel und die Blumen, daß Gott sie nährt und kleidet, herrlicher als Salomo in all seiner Pracht. Und kein Sperling fällt vom Dache ohne den Willen des Vaters. „Und seid ihr nicht viel mehr als die Sperlinge?" Aber ebenso sicher und klar wendet er sich an den Willen des Menschen, ja noch viel stärker als Paulus und Luther vertraut er dem Menschen, daß er umkehren wolle, daß ihm sein Leben ohne Gott und wider Gott leid werden müsse. Und in gewaltigen Straf- und Drohreden macht er die „blinden Blindenführer" verantwortlich für ihr Volk. „Widerspruchsvoll, ungenügend durchdacht" mögen die klugen Leute sagen, für deren Systeme es keine Fragen mehr gibt. Aber widerspruchsvoll ist es wie das Leben und mehr als durchdacht — durchlebt. Oder sind nicht solche Menschen die mächtigsten Willensmenschen, die großen Schöpfer der Menschheit gewesen? Ist nicht von Jesus aus ein Strom sittlicher Kraft in die Menschheit geflossen von einer Stärke, wie er noch nie in einem Menschenherzen entsprungen war?

Das Christentum hat also nicht wie der Individualismus ein Lebensinteresse an der Beantwortung der Frage nach der Willensfreiheit. Es lebt, wenn man so will, naiv in den Tatsachen, die uns die Beobachtung ergibt. Aber es legt den Menschen ganz in Gottes Hand und läßt sein eigenes Leben

aufgenommen sein von Gottes Leben. Der Christ fühlt und erlebt an sich, wie er aus Gott heraus umgestaltet wird zu einem neuen Leben: die Angst ums Leben, die das Gute hemmt, fällt für den fort, der an den Vater glaubt, der uns unser täglich Brot gibt; das Trachten nach dem schrankenlosen Haben der ästhetischen Werte des Lebens vom niedrigen Genuß an über den Besitz hin bis zur feinsten ästhetischen Freude fällt fort; Sorge und Sucht, die Feinde unseres freien sittlichen Lebens weichen, wenn Gott in das Herz eines Menschen eingekehrt ist. So wird zunächst einmal der Mensch in Gott „ein freier Herr aller Dinge"; er wird unabhängig von allem Aeußeren, von Menschen und Verhältnissen. Von innen her aber wächst stetig die Kraft des Guten in dem Menschen, welcher klar empfindet, wie ihm Gott seine vergebende Liebe schon dadurch gezeigt hat, daß er ihm das Ideal und in ihm das Gefühl seiner Schuld gab, dazu die Freude an dem Ideal, die ihn aufwärts führt, freilich noch durch manchen Fall und manches Widerstreben hindurch, aber unwiderstehlich, zu seiner Vollendung in sich und im Dienste der andern.

Man wird vielleicht einwenden, das sei auch nichts anderes, als was Ibsen mit seinem Wort „Frei unter der Notwendigkeit" und Goethe mit der Ananke meine. Allein es wird ganz anders empfunden. Hier spricht persönliches, sittliches Leben zu einem Leben, das nach Persönlichkeit verlangt. Gott ist dem, der ihm so begegnet ist, keine eherne Notwendigkeit, nicht bloß die Innenseite der Natur, nicht in die Natur gebunden, um im Menschen erst zu sich selbst zu kommen; sondern Gott ist selber Persönlichkeit, freier, sittlicher Wille, der menschlichen Willen nicht erdrückt, sondern immer wieder aufrichtet zur Mitarbeit. Wir fühlen uns von der Hand eines verwandten Wesens geführt, nicht von der Notwendigkeit gezwungen, erzogen zu immer größerer Freiheit und Selbständigkeit, nicht gestoßen von einem blinden Schicksal. Wir sind nicht frei, aber im Werden zur Freiheit durch

die Abhängigkeit von Gott. Wie man zu diesem Erleben kommt und es gegenüber allen Einwänden als eine Tatsache der Erfahrung festzuhalten gezwungen ist, das soll uns später Nietzsches Kritik an diesem Erleben deutlich machen.

Nur darauf sei noch hingewiesen, daß der Christ in seinem Ideal und in dieser Gewißheit des Gotteserlebnisses, das aus seinem Ideal aufsteigt, auch die anderen Zweifel des individualistisch auf sich gestellten Menschen überwindet. Ihn versteinert nicht der klare Blick für die Minderwertigkeit so vieler Menschen, der dem Individualisten sein bitterstes Lächeln auf die Lippen ruft. — Was hat es für einen Sinn, dem Photographen Ekdal zuzurufen: Sei ganz Du selbst? — Der Individualismus hat im letzten Grunde doch eine ästhetische Schätzung des Menschen und strebt deshalb stets auf das Ideal des großen Menschen zu, des Herrenmenschen oder des freien Adelsmenschen. Die Masse, die Kleinen sind ihm nichts, sie sind ihm höchstens Hintergrund, auf dem sich die Großen abheben: Schatten im Bilde, unerfreulich oder meinetwegen auch erfreulich, sonst wäre es des Lichtes zuviel. Wirklich? Zu viel? — Aber solche Nuancen wie Ekdal sind nicht einmal für ein herzhaftes Lachen gut genug, sie sind bloß peinlich. Und doch sind sie die Mehrzahl, die kompakte Majorität. Dem gegenüber hat das Christentum eine sittliche Forderung, zu der alle gleich stehen: sie ist, wenn man will, für alle „über die Kraft" und doch so einfach, daß sie allen gebracht werden kann. Was Liebe ist und wie man den anderen lieben kann und ihm Liebes tun kann, das weiß jeder, auch der schlichteste Mensch; von Martin, dem Schuster, in Tolstois kleiner Erzählung mag auch der „Gebildete" lernen, wieviel Liebe in einer Tasse Tee und einer Kohlsuppe stecken kann, wenn Mund und Herz mit Güte dabei sind. Im Christentum ist nicht das Verständnis, sondern das Tun die Hauptsache, nicht geistreich sein, sondern ein Herz haben.

Um aber dieses Herz zu haben, muß jeder ein anderer

werden, muß er unter Schmerzen und Stürmen eine „Wiedergeburt" durchmachen, so „unmodern" es klingen mag. Das Christentum sagt ja nicht zu jedem Hjalmar Ekdal: „Sei ganz Du selbst", sondern zu allen ohne Ausnahme: „Werde ein anderer! Kehre um!" Und wer das als bei sich berechtigt gefühlt hat, in dessen Herzen ist Liebe und Erbarmung, Vergebung und Hilfsgesinnung gegen alle anderen eingezogen. Wer sich selbst hat auferstehen fühlen aus einem Leben der Sinnlosigkeit und Selbstsucht, der Sattheit und der Gedankenlosigkeit zu einem starken und ganzen, liebevollen Dasein, der glaubt auch an die anderen, der ist auch unermüdlich dabei, selbst im Herzen der Verstockten und scheinbar Zukurzgekommenen den Punkt zu suchen, von dem aus das neue Licht in ihre Seelen fallen kann, das ihm aufgestrahlt ist. Und vermöchte er es nicht, diesen Punkt zu finden, und hätte er nicht den Schlüssel, die Türe eines Herzens aufzuschließen, so würde er sprechen wie Jesus, da der reiche Jüngling mit finsterem Gesicht von ihm ging: „Bei den Menschen ist's unmöglich, bei Gott aber ist kein Ding unmöglich". Wenn uns Gott im eigenen Erleben begegnet ist, so wissen wir auch, daß er die andern finden wird. Aus dieser Gewißheit wächst der Glaube an die Menschen und die Freude an den „Verlorenen", wächst der Mut und die unüberwindliche Geduld des wahren Christentums bei der Erziehung der Menschen.

Und darum ist es selbstverständlich, daß der Individualismus am Christentum die Erfahrung macht, daß diese alten Werte immer wieder stärker sind als die neuen des Individualismus. Denn so notwendig und berechtigt der Individualismus ist, wenn die Liebe in Institutionen zu erstarren und die Wahrheit von der Gewohnheit erdrückt zu werden droht, so wahr ist, was Riehl einmal gegen Nietzsche gesagt hat: Es handelt sich hier gar nicht um alte und neue Werte, sondern um die ewigen Werte der Menschheit.

Björnstjerne Björnson.

1. Christliche Reformgedanken.

Neben Ibsen Björnson zu stellen, sind wir Deutsche schon lange gewöhnt. Und nicht bloß äußerlich haben Ibsen und der vier Jahre jüngere Pfarrerssohn vom norwegischen Hochlande zusammengelebt. Ihre Freundschaft, die schon früh begann, ist nur kurze Zeit getrübt worden, und die Entwicklung ihres inneren Lebens ist trotz zeitweiliger Trennung im großen und ganzen fast bis auf die Jahre dieselbe gewesen. Auch Björnsons Leben zerfällt in die zwei Perioden einer nordischen Jugend und eines europäischen Mannesalters. Auch ihn überfallen im Anfang der 70er Jahre, etwas später als Ibsen, die Probleme einer neuen Zeit und einer neuen Wissenschaft. Aber schneller fertig mit der inneren Arbeit, ist der jüngere schon 1875 so weit, daß er der Oeffentlichkeit die Frucht seines Schauens und Denkens in zwei Dramen vorlegen kann („Ein Fallissement" und „Der Redakteur"). Und doch bei all dieser Aehnlichkeit des äußeren und inneren Lebens, welch ein Unterschied zwischen diesen beiden Kronprätendenten, die um den ersten Platz im Herzen ihres Volkes rangen! Ibsen, der einsame Grübler, der stete Zweifler, der immer über sich selbst hinaus wollende entschlossene Individualist, mit dem immer bitterer werdenden Lächeln über die Menschheit und die eigene Arbeit auf den Lippen, und Björnson, der gesunde, glaubensvolle Mensch, einer jener Tagesnaturen, die Licht und Wärme verbreiten und Liebe wecken, selbst wo sie verneinen. Solche

Naturen mögen uns manchmal als weniger tief erscheinen als jene grübelnden Menschen von der Nachtseite des Lebens, wie Ibsen einer war. Und in der Tat, sie sind weniger zu Haus in allen Schlupf- und Schleichwinkeln menschlicher Zweifel und menschlicher Erbärmlichkeit. Vielleicht muß man dekadent sein, um das Letzte in der Psychologie erreichen zu können, und ist die äußerste Feinheit des Entwirrens menschlicher Gefühle nur den Menschen mit den durchsichtig bleichen Händen gegeben. Augustin und Nietzsche, die größten Psychologen, sind solche Menschen gewesen. Aber die Gesunden sind darum doch in Wirklichkeit nicht weniger tief und die „rechtwinkligen" Menschen, die Plato liebte, schauen die Wahrheit ohne Verzerrung. Daß Björnson versagt hätte den Problemen des Lebens gegenüber, daß er zu plump gewesen sei, weil er zu gesund ist, den Eindruck hat man doch nicht.

Es kommt noch ein andres hinzu. Björnson ist der Sohn eines Pfarrhauses. Er hat doch nie vergessen können, welch eine Kraft und Fülle und Gesundheit oft auch aus der Enge dieser Häuser kommt. Seine Pfarrer sind nicht die Karikaturen, die Ibsen uns gezeichnet hat; er hat sie eben einfach besser gekannt, das Bedingte in ihnen verstanden und ihnen auch angerechnet. Kirchliches Christentum hat er nie im ganzen verdammt, sondern nur in seinen Auswüchsen, von seinem Standpunkt der Wahrhaftigkeit und der persönlichen Freiheit aus, den auch Ibsen als Maßstab anlegte. Er hat immer neben der Forderung des Individualismus die beiden inhaltlichen Mächte christlicher Sittlichkeit behalten: die Liebe und den Glauben an die Menschen. Eine Reform des kirchlichen Christentums im Sinne der Innerlichkeit, Freiheit und Wahrhaftigkeit wird in Björnson ihren Vorkämpfer und in seinen Werken ein Programm ihrer Arbeit finden können. Er hat auch den Pietismus besser gekannt als Ibsen, der in Einar nur jene glatten Selbstbetrüger schildern konnte, während Björnson uns in Ole Tuft („Auf Gottes Wegen") eine

ganz andere, tiefe und wahrhaftige Natur geschildert hat und ihren Kampf und all ihr Zerbrechen im Leben, bis Ole Tuft sich durchgerungen hat zu der neuen Erkenntnis: „Das Leben ist das Höchste". „Und nach diesem Tage werde ich nicht Gott oder Gottes Willen zuerst in einer Formel suchen, in einem Sakrament oder in irgend einem Buche oder an einem Orte, als wäre er dort vor allem, nein, ich suche ihn vor allem im Leben — in dem Leben, das der Tiefe der Todesangst abgewonnen ist, im Sieg des Lichts, in der Wonne der Hingebung, in der Gemeinschaft des Lebens. Gottes vornehmste Rede zu uns ist das Leben; die höchste Verehrung, die wir ihm erweisen können, ist die Liebe zum Leben. — Niemals werden mir wieder die Worte das Höchste werden, ebensowenig die Zeichen; die ewige Offenbarung des Lebens wird es sein. Nie wieder werde ich in einer Lehre festfrieren, sondern die Lebenswärme mag meinen Willen lösen. Niemals wieder werde ich die Menschen nach Dogmen aus dem Gerechtigkeitsgefühl entschwundener Zeiten heraus beurteilen, wenn es nicht auch dem Maßstab der Liebe in unserer Zeit Genüge leistet. Niemals bei Gott! Und zwar deswegen nicht, weil ich an ihn glaube, den Gott des Lebens, an seine unablässigen Offenbarungen im Leben."

Und so tritt dieser Bekehrte denn auch vor allem auf als ein Reformator der abgestandenen Lehren aus dem Gerechtigkeitsgefühl alter Zeiten, und „es machte großen Eindruck, als er mit seiner kräftigen Stimme im lebhaften Tonfall der westländischen Mundart über die dichtgedrängte Versammlung rief, ob sie denn glaubte, daß Krieg und Unterdrückung durch die Stärkeren ein Ende nehmen würden, so lang die Lehre von der Hölle mit all ihrer grausamen Rachsucht und Roheit in allen Schulen und Kirchen als Gottes Gerechtigkeit und Liebe gelehrt werden?"

Es ist wichtig, daß sich die liberalen Reformbewegungen in Deutschland immer mehr mit dem Geist dieser Björnsonschen

Kritik am überlieferten Christentum durchdringen. Nach dieser Seite hin bedeutet ja Ritschls Theologie schon einen großen Fortschritt. Aber das Werk muß noch vertieft werden. Die Kritik am Dogma und an der Kirche allein vom Weltbild und von der Geschichte aus ist unwirksam. Es muß gezeigt werden, was von diesen alten Institutionen unsrer Sittlichkeit widerspricht und damit dem Geist des Christentums selbst. Und die sittliche Gefährlichkeit des alten Dogmas und der alten Kirche müssen vor den Richterstuhl der Liebe und Wahrheit gezogen werden. Vielleicht ist es nicht zu kühn, mit Björnson zu meinen, daß manch ein „Bischof" sein christliches Herz entdecken könnte und von einer „Leonarda" überwunden würde. In der Tat vertritt Leonarda durchweg in dem großen Gespräch mit dem Bischof (II 3) das Christentum gegen die Kirche, Jesu Liebe gegen die „Rücksicht" und „Vorsicht" eines Hirten auf seine „Gemeinde" und ihre Minderwertigkeit im Urteil, wie sie der kirchliche Herr Justitiarius und seine Frau so prachtvoll charakterisieren. Und es ist wirklich ein Sieg des Christentums über die Kirche, wenn der Bischof bekennt: „Ich habe sie zu früh und zu streng beurteilt, das ist eine unserer Schoßsünden, und ich habe zu viel Rücksicht auf die Menschen genommen; ich besaß zu wenig von der Liebe, die uns den Mut geben soll, das Rechte zu tun. Und sie, die ich unter mir stehend wähnte, sie, sie hat mich dies einsehen gelehrt. . . . Ja, auch die Gemeinde, die ich leiten soll und zu der ich zu wenig Vertrauen hatte — denn auch in ihr sind die meisten Herzen gut —, sie wäre meinem Beispiele gefolgt, hätte ich den Mut gehabt, voranzugehen. Ich war zu arm an Liebe, um es tun zu können." Das ist alles nicht schwächlich gemeint, sondern stark und groß, wie die wirkliche Liebe eines Jüngers Jesu ist. Und wundervoll endet dieses Zwiegespräch zwischen dem Bischof und seinem Neffen; nach der Beichte des alten Mannes kommt das Opfer des jungen: denn „mitunter wird uns die Liebe gegeben, damit

sie uns lehren soll, Opfer zu bringen."

Selten nur ist es einem Menschen gelungen, für das Höchste in der Religion Jesu, für den Glauben auch an den, der Gottes Liebe nicht empfindet und ohne Gott durch dieses Leben gehen will, solche Worte voll Zartheit und Kraft zu finden, wie der nordische Dichter sie hat. Wie still und groß schließt sein Roman: „Wo brave Menschen gehen, da sind Gottes Wege". Und wie wundersam ist jenes andere Wort, das würdig wäre, im Neuen Testament zu stehen: „Gottes Liebe ist kein Vorrecht der Gläubigen. Das Vorrecht der Gläubigen ist, seine Liebe fühlen und sich ihrer freuen – und in ihrem Namen das Unmögliche möglich machen zu können."

Männlichkeit und Freiheit, und dabei doch Güte und Zartheit, Liebe und Feinheit sind die Züge dieses Christentums. Und so ist der große nordische Dichter eine der wertvollsten Mächte für die Umgestaltung der Kirchen auf ihr wahres Ziel zu aus der Dumpfheit und Enge einer „Hirten-Auffassung", die in den Gemeinden nur Schäflein sieht und meint, mit dem Mittel des Gesetzes, wie der Staat, oder der Zucht, wie ein Vater, oder der bloßen Sitte, wie die Gesellschaft, über das Zarteste im Menschen, seinen Glauben und sein Gewissen herfahren zu dürfen. Björnson bietet durch seine positive Mitarbeit, die über eine bloße Kritik hinausliegt, das Beste, was die individualistische Bewegung vom Ende des Jahrhunderts dem Christentum geschenkt hat.

2. Ueber die Kraft.

Darf das alles auch von dem Doppeldrama gesagt werden, in dem Björnson am mächtigsten zu seiner Zeit gesprochen hat? Ist „Ueber die Kraft" nur als die Widerlegung einer Abart des Christentums gemeint oder als eine Widerlegung des Christentums selber? Und einerlei, wie es sein Dichter gemeint hat, trifft es das Christentum oder nur eine Fehlbildung?

Leicht ist die Entscheidung dieser Frage gewiß nicht, besonders nicht, wenn man sie für Björnson selber stellt. Denn Björnson hat in dem Pfarrer Sang eine Gestalt so voll leuchtender Kraft und Fülle gezeichnet, so voll zarten und gütigen Christentums, daß es ungeheuer schwer werden muß, seine persönliche Art und seine Religion von einander zu trennen. Das wundervolle Wort, das ich am Ende des vorigen Abschnitts zitiert habe, zeigt, wie er die letzte Liebe des Jüngers Jesu kennt. Er hat wahrlich nicht nötig zu versichern: „Bei Gott, ich bin kein Pietist, auch sprech' ich hier als Pfarrer nicht." Er ist etwas ganz anderes, etwas, das den Frühling in die Krankenstube bringt, etwas Strahlendes und Herrliches, etwas Sieghaftes, vor dem sich alles beugt, das alles bezwingt. Und doch einer, der nicht fordert, sondern das Unmögliche tut, weil es aus seinem innersten Wesen quillt. Kein Scheltwort kommt über seine Lippen. Als er, wie Brand, sah, daß „das Christentum auf dem Bauche kroch, — sogar vorsichtig um alle Hügel herum", da hat er nicht mit wilden Forderungen andere gestraft und gezwungen, sondern zu seiner eigenen Seele ein Wort gesprochen: „Wenn nur einer es wagte, würden es dann nicht gleich Tausende wagen?" „Und da ward es mir klar, daß *ich* versuchen mußte, dieser eine zu sein. Und ich meine, das sollte ein jeder versuchen. Tut er es nicht, so ist er kein Gläubiger, denn glauben, das heißt die Ueberzeugung haben, daß dem Glauben nichts unmöglich ist, — und dann diesen Glauben *zeigen*."

Die Frau, die sein Leben teilt, aus „einem alten nervösen Zweiflergeschlecht", bezeugt ihm voll Liebe und Dankbarkeit, daß er sie nie hat zu seinem Glauben bereden oder gar zwingen wollen. „Daß man »glauben muß, um nicht verurteilt zu werden«, das, sagt er, ist Gottes Sache. Unsere Sache ist es, wahr zu sein. Dann werden wir schon glauben, — hier oder im Jenseits. Ja, er ist aus einem Guß." Und auf die Frage ihrer Schwester: „Aber er arbeitet doch

für die Ausbreitung des Glaubens?" antwortet sie: „Auf seine Weise. Niemals, nein niemals mit Zwang. Er ist gegen alle unbedingt gleich rücksichtsvoll. Hörst du; — gegen alle! Ach es gibt keinen andern wie ihn". Und wie quillt es aus diesem Mann hervor, unerschöpflich ist seine Kraft des Glaubens und des Liebens. Wie ist er zu seiner Frau, der einzig Ungläubigen, die er kennt: „An meiner Seele zog alles vorüber, was wir miteinander erlebt haben. Weißt du, ich glaube, ich liebe dich nur noch mehr, weil du meinen Glauben nicht ganz teilst; — deswegen bist du unaufhörlich in meinen Gedanken. Deine Hingebung für mich entspricht ganz deinem Wesen, deinem Willen, — hat keinen andern Ursprung. Und du bewahrtest deine Wahrheit an meiner Seite, darauf bin ich stolz." Und wie tief und wahr er ihr Opfer wertet, höher als das seine — ihm sind nicht die Tugenden der Ungläubigen nur glänzende Laster, wie das böse Wort des Kirchenvaters lautet, nein: „Wir andern, wir gaben unseren Glauben, du aber gabst dein Leben! Welch ein Vertrauen mußt du doch zu mir haben! Wie ich dich liebe!"

Als seine Kinder zu ihm kommen, mit dem Bekenntnis, daß auch sie ihren Glauben verloren haben, da macht ihn dieses tiefste Leid seines Lebens nicht hart, nicht bitter und es erschüttert seinen Glauben nicht. Mit voller Liebe und festem Zutrauen tritt er seinem Sohn gegenüber: „Du bist stets ehrlich gewesen. Wenn du es getan hast, — so mußtest du es tun." Und wenn ihn dies Leid doppelt hätte beugen müssen, weil er mit Hilfe seiner Kinder die Gattin heilen wollte, so ringt sich doppelt mutig das Dennoch seines Glaubens empor: „Habe ich nicht gezweifelt und auf die Hilfe anderer gewartet? Deswegen nahm Gott diese Hilfe von mir, deswegen hat er es zugegeben, daß auch ihr »vor dem Unmöglichen« zu Falle kamt und es mir erzähltet . . . . Jetzt verstehe ich es, ich sollte es allein vollbringen! Jetzt habe ich den Befehl erhalten; jetzt kann ich es auch."

Adolf Sang ist ein verklärter Brand. Da ist nichts mehr vom Alttestamentlichen, nichts von Eifer, Haß und Anklage. Björnson weiß besser, wie wahres Christentum aussieht, Christentum der Gottessöhne, die wie der Vater im Himmel sein wollen, der seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten und regnen über Gerechte und Ungerechte.

Und eben dieser Mann stürzt mit seinem Glauben an das Unmögliche und mit seiner Forderung einer unbedingten Hingabe für die Menschen sich und seine Familie ins Elend. Die kranke Frau auf dem langen Schmerzenslager, die ihn so leidenschaftlich liebt, ist sein Opfer. Ihr Körper hat die Sorge um ihn und den steten Kampf mit seinem Glauben nicht ertragen. All die Jahre hat sie mit ihm gerungen, vor allem um der Kinder willen: „Er kam mit einem großen Vermögen und gab fast alles fort. So mußte es sein. Das war Christentum! Und wenn er nun meilenweit zu einem armen Kranken kommt und betet, sodaß sie sich gleichsam anschließen und das Licht in sie eindringt, unmittelbar — ! Zuweilen sehen sie ihn in einem schrecklichen Unwetter mitten auf dem Meer; er ganz allein in einem winzig kleinen Boot; vielleicht hat er eines der beiden Kinder bei sich; denn er nahm sie mit, seit sie sechs Jahre alt waren! . . . Hätte ich nicht dagegen gehalten, so hätten wir jetzt nichts mehr zum Leben, und er selber wäre wohl kaum mehr am Leben. Vielleicht lebten auch die Kinder nicht mehr, — von mir selber gar nicht zu reden. — Denn ich bin am Ende.“ — Wie geharnischte Männer stehen die zitternden Worte im Munde der kranken Frau auf gegen den, der mit seiner unbedingten Forderung so das Glück und das Leben seiner Familie zertritt, fast ohne es zu sehen. Und das Stärkste wird in uns gegen diesen Mann und seinen unbedingten Opfersinn wach, wenn die totkranke Frau alle Wucht einer kämpfenden Mutterliebe in den Worten ausstößt: „Ich weiß nur, wenn er den Kindern nimmt, wovon sie leben sollen, und es bösen, schlechten Menschen gibt, oder wenn er

selber im Nebel übers Gebirge gehen oder im Sturm auf die See hinaus will, — da, ja da lege ich mich ihm quer in den Weg! Ich tue alles, unbedingt alles, was ich ersinnen kann, um ihn dann zu hindern! Den Fall gesetzt, er wollte es jetzt tun — — ? Ich habe seit vielen Monaten nicht auf meinen Beinen stehen können; — — aber dann könnte ich es, dann könnte ich es! Ich bin fest davon überzeugt! Dann tue auch ich Wunder, denn ich liebe ihn und seine Kinder."

Zu dieser übermenschlichen Forderung gehört nun nach Björnson deutlich auch eine übermenschliche Grundlage: das Wunder. So versteht es Sang, darum hat er das Wunder gesucht, so spricht es Bratt aus: „Die Religion ist nicht mehr das einzige Ideal der Menschen. Soll sie ihr höchstes sein, so zeigt es! Sie können für das, was sie lieben, für das Vaterland, für die Familie, für eine Ueberzeugung leben und sterben. Und da dies das Höchste ist, was innerhalb der natürlichen Grenzen geleistet werden kann, und du ihnen doch etwas Höheres zeigen willst, — wohlan denn, hinaus über diese Grenzen: Zeige ihnen das Wunder!" Die unbedingte Forderung, die das Opfer alles Menschlichen verlangt, sie ist unauflöslich mit dem Uebernatürlichen verknüpft. Das matte Christentum unserer Tage, das am Boden schleicht, will Sang durch das Wunder wieder in seine Jugend und in die Kraft der ersten Tage zurückführen. Und die Frau stellt sich deshalb dem Opfer in den Weg, weil sie eine Zweiflerin ist; sonst würde auch sie das Opfer zu bringen vermögen.

Und so scheint aus dieser Tragödie des Wunders die Tragödie des Christentums zu werden. Denn „Ueber die Kraft" ist die Tragödie des Wunders und zeigt, wie das Wunder zerschmettert — den, der es hat, und seine Kinder bis ins dritte und vierte Glied. Zwei furchtbare Wahrheiten sind es, die mit vernichtender Gewalt in den beiden Dramen über unsere Herzen hereinbrechen, nachdem wir mit den Mitteln einer großen und zwingenden Kunst fast bis zum Glauben an

den Sieg des Unmöglichen geführt waren.

Das Wunder bleibt ewig unsicher und zerbricht durch den Zweifel den Menschen, der all sein Leben auf das Uebernatürliche stellt, das ist die Wahrheit, in die uns das erste Drama führt. Wie werden wir in den Bann des Wunders hineingezwungen! Da stehen wir zuerst mit der Schwester am Bett der leidenden Frau und hören ihre Klage und des Mannes jubelnde Zuversicht, wie er sie von den Bergen und den Frühlingsblumen mitgebracht hat und von seinen Kindern sich bestärken lassen will: Heute muß das Wunder an seiner Frau gelingen trotz ihres Unglaubens. Wir hören den Aufschrei seines Herzens, als seine Kinder ihm ihren Zweifel mitteilen, und wir sehen sein mutiges Sichfinden in die Fügung Gottes. Ja, er wächst durch den Unglauben der anderen immer sieghafter empor. — Und wir erleben das erste Wunder: Der Berg stürzt auf das Pfarrhaus und die Kirche zu, in der der einsam Betende die Glocke läutet. Doch als der Sturz eben alles zu zerschmettern droht, da wendet er sich von der Kirche ab, ohne Unheil zu tun. Still und ruhig, ohne Ahnung der furchtbaren Gefahr, ist die kranke Frau eingeschlafen. Haben wir das Wunder erlebt? War's ein Zufall? — Und zum zweiten Mal leben wir die Frage durch. Während draußen um die Kirche Hunderte von Menschen in stiller Andacht das Singen und Beten des gläubigen Mannes in der Kirche begleiten, treten wir in die Versammlung der Pfarrer ein, die in Sangs Hause tagen. Keine Karikaturen, wie unsre Schauspieler sie immer wieder geben zu müssen meinen, sondern Menschen, echte Menschen unsrer Tage, vom Amte müde und stumpf oder skeptisch und klug gemacht, Leute, die gelernt haben, mit Masseninstinkten und Traditionen, aber auch mit der Wissenschaft zu gehen. Mit außerordentlicher Kunst sind hier alle Standpunkte der Durchschnittstheologen und alle Standpunkte kirchlicher Haltung dargestellt. Und all diese vernünftigen, matten Men-

schen unsrer Tage werden bezwungen – wie wir – durch den Zauber eines feurigen Mannes, der hierher gekommen ist, das Wunder zu schauen, um endlich in ihm den Frieden zu finden. Sein Pfarramt hat Bratt verlassen, um das Wunder zu suchen, an allen Wunderorten Europas ist er gewesen; denn sieben Jahre lang hatte er als Geistlicher den Gläubigen das Wunder verheißen, weil es geschrieben steht, daß dem Glauben alles möglich sei und daß der Gläubige die Kraft hat, noch größere Dinge zu tun als des Menschen Sohn. „Sieben Jahre lang habe ich deswegen auch, jedesmal wenn schwere Tage kamen (und sie kamen oft, ebenso wie die schlaflosen Nächte!) in heißem Gebet gerungen: wo ist die Wundermacht, die du den Gläubigen verheißen hast?" — Und nicht bloß für sich sucht er die Gewißheit, den Frieden, er sucht sie für eine ganze Welt, für eine kranke Zeit.

„Wenn sich ein Wunder unter uns zeigte, – ein so großes, daß »alle, die es sahen, glaubten« – ?

Zuerst würden Millionen herbeigestürmt kommen – alle, die in Not und Sehnen leben, — die Enttäuschten, die Unterdrückten, die Leidenden, alle, die Gerechtigkeit fordern ..., in Tränen, in Jubel, ja selbst, wenn sie Gefahr liefen, auf dem Wege zu sterben, — sie würden lieber auf dem Wege da sterben als auf einem andern leben! .. Alle, die Wahrheit auf Erden suchen, würden ihnen folgen. Voran die, deren Wahrheitsdrange am größten ist, die tiefen, ernsten Forscher, die hohen Geister. Ihre Glut würde am schönsten, ihr Glaube am gewichtigsten sein. Nicht der Wahrheitsdrang, nicht die Glaubensfähigkeit fehlt ihnen, sondern einzig und allein das Wunder!" Immer gewaltiger wird seine Rede, immer hinreißender die Klage eines vor Begeisterung und Sehnsucht lodernden Herzens. Alle erheben sich, und mit leiser, bebender Stimme fleht der eben noch so weltkluge Bischof: „Ach wenn es doch käme, daß ich alter Mann es schauen dürfte." Und es kommt. Vor unsern Augen. Die Kranke steht auf von ihrem Lager.

In ihrem weißen Gewande schreitet sie langsam durch das Zimmer dem Gange zu, der nach der Kirche führt, umrauscht von dem Jubel der Menschen, die drinnen und draußen das Wunder verkünden. Da erscheint Sang in der Tür des Ganges, rasch und männlich, die Abendsonne bestrahlt sein Antlitz. Er streckt beide Hände nach seiner Frau aus, die mitten im Zimmer steht. Sie sinkt in seine Arme und mit ihrer letzten Anstrengung flüstert sie ihm noch zu: „Du leuchtetest — als du kamst — mein Geliebter." Dann sinkt sie tot an ihm nieder. Er legt ihr die Hand aufs Herz und beugt sich verwundert über sie; wie ein Kind sieht er von der Erde auf zum Himmel: „Aber das war ja nicht die Absicht —? Oder —? — — Oder? — —" Und tot sinkt er an der Leiche seiner Frau nieder. Das „Wunder" hat ihm das Herz gebrochen.

War es ein Wunder? Gibt es Wunder? Glauben alle, die es sehen? „Was meinte er mit diesem Oder?" So fragen sie, und keine andere Antwort gibt es als die Bratts: „Ich weiß es nicht. — Aber er starb daran."

Der zweite Teil des Dramas, der uns die Zukunft dieser Menschen schildert, predigt mit furchtbarer Gewalt die zweite Wahrheit: Daß die Menschen, deren Seele einmal mit diesem Unmöglichen genährt wurde, für immer aus dem Geleise sind. Bratt finden wir wieder als den sozialistischen Organisator eines ungeheuren Streiks, durch den er in maßloser Ueberschätzung der Macht der Arbeiter die Elenden nur noch elender macht, trotz seinem Herzen voll Liebe. Er endet im Wahnsinn. Elias Sang stirbt als anarchistischer Verbrecher, nachdem er eine ganze Versammlung von Fabrikanten in den Tod gesandt hat. Und woher das Furchtbare, das alles Menschliche vernichtet, „in dem doch allein die Erlösung ist"? Woher kommt es, daß ein Elias, daß „die Güte, mit Dynamit um sich wirft?" Denn „das Größte bei der Güte ist, daß sie schöpferisch ist.

Sie spendet von ihrem eigenen, so daß Freude, vielleicht Ueberfluß in dem Willen anderer entsteht. Wenn sie aber tötet?" – Woher kommt das? Nun im letzten Grund, so sagt uns Rahel, von der Erziehung im Christentum des Vaters. „Elias hat mit mir gelitten, was man zu leiden vermag unter der Unmenschlichkeit des Wunders. Und dann strauchelt er über die Unmenschlichkeit der Theorien! – – Man hat seine Phantasie mit dem erfüllt, was größer war als das Größte! Und hat sie bis ins Unendliche hinaufgeschraubt. Hier ist kein Grenzübergang nötig. Irgend jemand muß erkannt haben, wie leicht das Verlangen nach dem Uebermenschlichen irre zu leiten ist."

Sollte Björnson gemeint haben, mit diesen beiden erschütternden Wahrheiten das Wesen des Christentums zu treffen, so würde er sich getäuscht und uns die Verteidigung des Christentums leicht gemacht haben. Denn das Wunder als Beweis des Glaubens liegt unterhalb der Stufe des Christentums, in den primitiven Religionen, so oft auch noch der populäre Unterricht von diesem Beweis Gebrauch machen mag. Und das Gebet als einen Zwang der Gottheit anzusehen, auf den sie mit ihrer Wunderhilfe erscheinen muß, wenn er nur recht innig und fest ist, gehört ebenfalls nicht zum Christentum, sondern in die niedrigsten Religionen hinein, so viele erbauliche Geschichtchen derart sich auch durch unsere Sonntagsblätter und Predigten hindurchschleppen mögen. Demgegenüber hat Björnson ganz recht, zehnmal recht. Denn wie weit steht das alles noch ab von der genialen Größe, zu der sich im Pfarrer Sang solcher Glaube erhebt. Aber diese Wunderreligion ist nicht Christentum, auch wenn sie ein sonst so christlicher Christ wie Sang dafür hält.

Kein anderer als Jesus selbst stimmt mit Björnson ganz überein; auch er hat klar und scharf gesagt, daß auf Sand baue, wer seinen Glauben auf Wunder stützen wolle. Das Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus hat ja

doch seine Spitze in dem zweiten Wort des Vaters Abraham: „Sie haben Moses und die Propheten. Glauben sie denen nicht, so werden sie auch nicht glauben, wenn jemand von den Toten aufstünde." Was Björnson darstellt, was Jesus sagt, das beweist die Geschichte. Mögen in Lourdes und in Trier viele juristisch und medizinisch beglaubigte Wunder geschehen, glauben deshalb „alle, die es sahen?" Nein, sondern nur die, denen schon vorher die Göttlichkeit der Jungfrau von Lourdes und die Glaubwürdigkeit der Menschen dort feststeht. Sie glauben also nicht dem Wunder, sondern weil sie schon vorher Vertrauen sittlicher Art zu den Menschen und den Gottwesen haben. Das übersehen wir meistens, weil wir alle als Kinder durch den falschen Wunderglauben geführt worden sind. In uns allen klingen Bratts gewaltige Worte der Sehnsucht nach, weil man uns als Kindern diese Sehnsucht als das Höchste in die Seelen gelegt hat und weil sie uns die entsetzlichen Zweifelstunden wieder erwecken, durch die wir alle um des Wunderglaubens willen hindurch mußten. Wann wird dies Entsetzen von unsern Kindern genommen werden? Im Christentum sollte es nicht mehr möglich sein.

Denn Jesus ist noch schärfer gegen das Wunder als Björnson. Er hat die Leute, die ein „Zeichen" von ihm forderten, ein böses und ehebrecherisches (d. h. Gott treuloses) Geschlecht gescholten; denn wer Wunder fordert, der will sich eben aus Mißtrauen und Selbstsucht nicht eher dem Ideal beugen und Gott vertrauen, als bis er *zuvor* auf einem äußerlichen Weg seiner Sache, seines Lohnes und der Hilfe Gottes, sicher ist. Aber Gott gibt nie ein anderes Zeichen als das „Zeichen des Jonas", welches nicht — wie schon Matthäus 12, 40 mißdeutet — die Auferstehung Jesu ist, sondern die *Bußpredigt* an die Gewissen, wie der alte Text bei Lukas 11, 30—32 noch deutlich zeigt. Hier hat Jesus noch tiefer in die Seele geschaut als der moderne Dichter. Er hat die letzte Wurzel *jedes* „Beweises" in der Religion bloßgelegt, nämlich den

Zweifel an ihrem Ideal, die Unlust, sich ganz einzusetzen, wenn unser Gewissen getroffen ist und das unsittliche Verlangen, erst Garantien dafür haben zu wollen, daß unser Opfer von Selbstsucht und „Glück" nicht ohne Lohn ist. Das aber ist Schlechtigkeit.

Man darf diesen klaren Worten Jesu nicht die andern entgegenstellen, in denen er scheinbar den Standpunkt seiner spätern Gemeinde vertritt, die die Wunder, wenigstens zuerst wieder das eine Wunder der Auferstehung, zur Grundlage des Christentums machte. Schon Paulus tat so und setzte sich mit dem Spruch: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel" in einen merkwürdigen Widerspruch gegen seinen andern Satz, wonach überzeugend in seiner Predigt nicht „Weisheit", philosophische Argumente, und nicht „Zeichen" sein sollten – jene fordern die Heiden, diese die Juden –, sondern allein das Kreuz Christi, in dem eben doch wieder die Predigt von der Sünde des Menschen, der Ruf an die Gewissen enthalten ist. Jesus selber hat nur einmal etwas Aehnliches gesagt nach unserer besten Quelle. Als ihn die Pharisäer wegen seiner Wunder angriffen und ihn als mit dem Teufel im Bunde verlästerten, da hat er im heiligen Trotz seine Wunder im Gegenteil als Beweis für den Anbruch der Gottesherrschaft angeführt Matth. 12, 28. Und das bewies das Vorhandensein der die Krankheiten überwindenden Gotteskraft ja immerhin für beide Teile, – wenn man vorher dem Wundertäter selbst „Vertrauen" schenkte. Aber will man mit diesem Wort, das weitergehende Wort von der Zeichenforderung vernichten? – Was man sonst für das Wunder anführt, ist ganz unsicher, so die Antwort Jesu auf die Frage des Täufers: „Bist du, der da kommen soll?" Wenn Jesus sagt: „Meldet dem Johannes, was ihr hört und seht: Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote werden erweckt und Armen wird die Frohbotschaft gebracht", so verraten die letzten Worte zum mindesten, daß *über* allen Wundern ihm doch die innere Gewißheit, das

Evangelium an die Armen stand. Man kann aber den Spruch auch ganz innerlich deuten und annehmen, daß alle die vorausgehenden Worte — Worte des Jesaja sind es — von Jesus wie von Jesaja bildlich gemeint sind (Mt. 11, 4—6; Luk. 7, 22 f.).

Endlich ist gegenüber einem Sichhalten an das einzelne Wort zu fragen, welche Anschauung der religionsgeschichtlichen Stufe entspricht, die mit Jesu Gottesglauben erreicht ist. Der Wunderglaube entstammt der primitiven Religion, die in jedem auffallenden Ding oder Ereignis ein Sich-offenbarenwollen einer Gottheit zu bemerken glaubte, die das Wirken der Gottheit im Einzelnen sah, im einzelnen lebendigen oder wirkenden — oft nur wirkend geglaubten Ding oder im einzelnen Vorgang. Schon die großen polytheistischen Religionen sind eigentlich über das Wunder hinaus, denn ihnen schon sind die Götter die Ordner der Dinge, Könige und Herren, die sich in dem regelmäßigen Geschehen kundtun. Die Sonnengötter, die Frühlings-, Himmels- und Sternengötter sind ja Geister der Ordnung und walten über der ganzen Welt. Erst recht der Vater Jesu, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte, ohne den kein Sperling vom Dach fällt und kein Haar auf dem Haupte grau wird. Er hat mit dem Wunder innerlich nichts mehr zu tun.

Bratt sucht das Wunder als Beweis für seinen noch schwankenden Glauben, als Heilmittel gegen seinen Zweifel, Sang sucht das Wunder als Beweis der Echtheit und Stärke seines Glaubens. Beides ist nicht im Sinne Jesu, der kein Zeichen geben, sondern die Gewissen ergreifen will, der das Wunder nicht gesucht hat, sondern den das Wunder überrascht hat. Das zeigt deutlich schon die Geschichte der ersten Heilung, die Markus uns noch so wundervoll erhalten hat. In der Synagoge ist's, wo Jesu ein Kranker, ein Dämon für seine und seiner Zeit Anschauung vom Kranken, entgegentritt. Voll Zorn und Ingrimm heißt Jesus ihn, der seine Predigt stört, schweigen.

Darauf ein furchtbarer Anfall und ein Verstummen des Kranken. Alles jubelt: er hat ihn geheilt, er hat Macht über die Geister! Des Petrus fieberkranke Schwiegermutter erhebt sich nachher, berührt von seinen Händen, vom Lager; am Abend bringt man Kranke, und viele werden gesund. Alles ist in Glauben und Verzückung. Aber in der Frühe des dämmernden Morgens ist Jesus hinausgegangen in die Einsamkeit. „Und es verfolgte ihn Simon und die mit ihm waren und fanden ihn und sprechen zu ihm: »Alle suchen dich!« Da antwortete er ihnen: »Kommt, laßt uns anderswohin gehen, in die nächsten Dörfer, damit ich auch dort predige. Denn dazu bin ich ausgegangen«." Mark. 1, 21–38.

So kam das Wunder zu ihm, nicht von ihm gesucht, sondern eher wie eine Versuchung. Hat doch auch die andere Quelle des Lebens Jesu in ihrer Versuchungsgeschichte es gerade so dem Satan in den Mund gelegt. Und vielleicht hat sie recht damit gehabt. Jesus hat gewiß „Wunder" getan – zumeist Heilungen, in denen die Anschauung jener Zeit das außergewöhnliche Eingreifen übernatürlicher Mächte sah –; aber nie hat er das Wunder um des Wunders willen gesucht, wie Lang es tut, und zumal wenn er seine kleinen Kinder sinn- und zwecklos auf das stürmende Meer mitnimmt.

Jesus hat auch durchaus nicht etwa das Gebet als einen Gotteszwang angesehen, durch welchen man unter allen Umständen ein Wunder erzielt, wenn man nur inbrünstig genug bete. Es gibt gewiß Worte in den Evangelien, die nach dieser Seite hin liegen oder zu liegen scheinen. Aber das Spruchgerölle mit diesem Inhalt, das Markus 11, 21—26 an das Wunder vom Feigenbaum angeschlossen hat, gewinnt erst durch den Zusammenschluß an diese ganz späte Legende die Beziehung auf das Wunder. Der echte, auch in den andern Quellen (Matth. 17, 20, Luk. 17, 6) bezeugte Spruch Jesu, daß dem Glaubenden alle Dinge möglich seien, ist nichts als der Ausdruck der Sieghaftigkeit eines echten Gottvertrauens

über die Welt. Und wer Sprüche wörtlich nimmt wie das grandiose Bild vom Bergeversetzen, das Jesus anschließt, der verkennt Jesu glühende Seele und mag sehen, wie er sich abfindet mit ähnlichen überschwänglichen Worten Jesu, wie z. B. mit dem zum Reichen gesprochenen vom Kamel und vom Nadelöhr. Man darf mit dem wundervollen Bild vom bergeversetzenden Glauben Jesu klare und von seiner reinen Gottesanschauung ausgehenden Worte über das Gebet nicht töten wollen: „Ihr sollt nicht plappern wie die Heiden, die viel Worte machen, Euer Vater im Himmel weiß, daß ihr des alles bedürfet“. Ja, es bedarf eigentlich keiner Worte dem Vater gegenüber, der die Lilien auf dem Felde kleidet und die Raben nährt, auch ohne daß sie ihn darum bitten. Und das Gethsemane-Gebet ist, wenn vielleicht nicht im Wortlaut, so doch im Geiste ein ernstes Zeugnis dieser Gottinnigkeit der Seele Jesu, die Gott nicht zum Wunder zwingt, wie Sang es tut. „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe.“

Das Christentum hat also Björnson gewiß nicht mit seinen Tragödien des Wunderglaubens ins Herz getroffen, so oft auch noch heute dieser Glaube mit dem Christenglauben verwechselt wird. Es ist mir aber auch sehr fraglich, ob er es hat treffen wollen und ob er nicht vielmehr Rahel als die Verkünderin des wahren Christentums, das sich mit allem Menschlichen versöhnt hat, angesehen haben will, Rahel, der er seine schönsten und tiefsten Worte in den Mund gelegt hat. In der Tat hat Rahel am Ende des zweiten Dramas die echte christliche Stellung zum Leid gefunden: das Leid ist ihr ein Segen und eine Aufgabe geworden, da es den Menschen erst völlig reift und zum Segen für die anderen werden läßt. „Die Menschen leben ja jeder in seiner Rauchwolke. Sie sehen nicht. Wir werden dazu erzogen, ich klage niemand an. Aber der Gott, den wir mit der Zeit immer besser verstehen sollen, — er muß Teil haben an allem, was wir durch das Uebernatürliche leiden!

Je mehr, je öfter, je stärker wir klagen, um so tiefer wird Gott gefühlt. . .

Kein Ding ist ganz uns eigen, ehe es der Kummer nicht berührt hat. Kein Ideal, ehe er es nicht angehaucht hat. Kein Verstehen, ehe er uns nicht in die Augen geschaut hat. Unser Sinn ist wie ein Zimmer voller Besuch, – bis der Kummer eintritt, still oder barsch; da wird es unser eigen. Dann sind wir zu Hause.

Elias, Elias, erst jetzt verstehe ich dich, wie du es verdienst! Von nun an verlasse ich dich nicht wieder, auch das nicht, wofür du starbst. Unser Leiden soll es läutern, unsre Tränen sollen es erleuchten gleich Lichtern und es für Tausende heilig machen."

Das Christentum ihres Vaters hat das Leiden zwingen wollen durch das Wunder, ihr Bruder hat es heilen wollen durch das Entsetzen, sie überwindet es, indem sie es in seiner erziehenden und heiligenden Macht erfaßt. Das ist ganz gewiß Christentum, so weit auch der leidende Gott, der aus der Natur zu den Herzen redet, vom christlichen Vater abliegen mag. Es ist doch wahres Christentum, was Rahel verkündet und lebt, und wie der Roman „Auf Gottes Wegen", so schließt auch dies Doppeldrama mit dem Worte eines echten Jüngers Jesu: „Einer muß den Anfang machen mit dem Vergeben", einer, d. h. hier auch in Björnsons Sinne der, den die Forderung zuerst erreicht und der am meisten zu vergeben hat.

Dennoch hieße es, sich die Sache zu leicht machen, wenn wir mit diesen Gedanken von Björnson scheiden wollten. So wahr und schön und menschlich auch Rahels Christentum ist, es ist nicht das Ganze. Und wenn Björnson in Sangs Christentum nur eine falsche Art hat zeichnen wollen, so hat er doch in Sang auch Züge verworfen, die das Christentum nicht aufgeben darf, ohne sich selbst zu verlieren. Es ist eben nicht bloß Humanität in dem Sinne eines stets harmonischen Zusammenklanges aller Forderungen. Es hat eine Forderung,

die über die Kraft der meisten geht und einen Glauben an das Unmögliche, den es nicht aufgeben kann. Beides aber bekämpft Björnson ganz scharf als unmenschliche und gefährliche Dinge.

Die Forderung des Christentums läßt Björnson von Elias wundervoll definieren: „Nur den nenne ich einen Christen, der von Jesus das Geheimnis der Vollkommenheit gelernt hat und in allen Stücken danach tut." Und wie im Brand hören wir auch hier die scharfe Verurteilung der Mischmasch-Ethik als einer Heuchelei oder absoluten Unzulänglichkeit: „Die anderen, – entweder ziehen sie sich so viel davon ab, daß sie die Sache mit Ruhe nehmen können; das paßt ihnen nun; — oder sie versuchen es wirklich und – verheben sich. – Ja das ist das Wort." „Ihr Christentum ist ein Kompromiß. Im Leben wie in der Lehre beugen sie sich vor dem Bestehenden, — vor dem, was in ihrer Umgebung und in ihrer Zeit besteht, – vor Einrichtungen, vor Sitten, Vorurteilen, ökonomischen und allen möglichen Verhältnissen. Sie haben in der Lehre Auswege gefunden, so daß sie sich dem Bestehenden anpaßt." Und wenn diese halben Christen ihr Ideal „bloß" durch die Tat verleugnen und von ihm abfallen, so wird für Sangs Kinder, ganz und wahrhaftig wie sie sind, eben daran der letzte Zweifel wach. – „Wenn nun aber diese Ideale heute noch so wenig zu den menschlichen Verhältnissen und Fähigkeiten passen, – so können sie doch wohl nicht gut von dem Allwissenden stammen." Und wir, wenn uns dies schlichte, ergreifende Geständnis noch nicht bezwungen hat, wir sind durch die kranke Frau und den jähen Ausbruch ihrer Mutterliebe so eingenommen gegen die „Vollkommenheit" Sangs, wir sind auf das andere „Unmögliche" als den Beweis dieses „Unmöglichen" so gespannt und durch das Versagen des Wunders so erschüttert, und wir erleben im zweiten Stück das Unmenschliche dieser Gedanken noch einmal so furchtbar an dem Elend der Aermsten und dem Untergang der Besten, daß wir nicht anders zu können meinen

als einstimmen in den Ruf: Es ist über die Kraft. Es ist Wahnwitz. —

Schon oben, bei der Besprechung des Brand, wurde darauf hingewiesen, daß sich mit Notwendigkeit der Gedankengang einstellen muß: es ist über die Kraft, es ist Wahnsinn. Der Durchschnitt auch unsrer guten Menschen ist noch nicht christlich gestimmt. Die alten Werte der Familie, des Vaterlandes, des Berufes liegen ihnen noch näher, wenn sie ihnen vielleicht auch theoretisch nicht höher sind, als die Werte des Christentums. Man braucht bloß ein Gegenbeispiel zu nehmen. Man stelle sich Sang als Offizier vor oder man stelle sich einen Krieg vor, in dem alle Männer hinaus müssen mit Einsatz ihres Lebens und ihrer Familien, das Vaterland zu verteidigen. Und sofort vollziehen wir den Schluß: Das ist das Rechte; die Frau, die darüber jammert und sich dem Mann in den Weg stellt, ist untersittlich; daß dabei Kinder leiden müssen, ist traurig, aber nicht zu ändern. Ein Schurke, wer anders empfindet! Nur die höhere Stufe des Christentums, nur die Forderung: Bringe auch im Frieden das Opfer für das Glück, für die Erziehung, für die Reinheit, den Seelenfrieden deines Nächsten, d. h. jedes Hilfsbedürftigen, ja selbst für deinen Feind! laß dich aus deiner inneren Reinheit und Güte durch nichts herausbringen, auch nicht durch üble Mißhandlungen (so dir jemand einen Schlag auf den rechten Backen gibt . . .)! verzichte auf Rache und Recht! — diese Forderungen scheinen uns „über die Kraft", scheinen uns „unmenschlich." Erst soll ein Wunder geschehen, ehe wir sie für richtig halten sollen! So sagt selbst Sang, der sie vertritt.

Man kann über Ideale nicht streiten. Wen das christliche nicht ergreift, der kann sich nicht dazu zwingen, wem es nicht aufglänzt als das, was ihn zur Höhe seines und des Menschen Wesens hebt und was ihn in Schuld und Reue beugt, um ihn über sich emporzubilden, der soll sich auch nicht dazu zwingen wollen. Aber es ist das Köstlichste an ihm, daß

es „über die Kraft" ist, daß es mit der Wonne erlebt wird und mit dem Schauer, mit dem das Erhabene uns erfüllt, das uns über uns selbst hinaushebt. Wäre es nicht mehr über die Kraft, so wäre es eins der gestorbenen Ideale, eines jener toten Dinge, die den Menschen nicht gut und groß, sondern klein und und böse machen. Ein Ideal muß „über die Kraft" sein, sonst zieht es uns nicht mehr hinan. An seinem Ideal glaubt sich der Mensch empor, dem unbekannten Ziel seiner Zukunft entgegen. So wird uns Björnson ein wundervoller Zeuge gegen Nietzsche, der das Christentum für überwunden hält, weil er in ihm nichts mehr von einem Blick auf „ferne Meere" und in wallende Morgendämmerungen fühlt. Nein wahrlich, noch ist es „über unsere Kraft", und das ist seine Größe. Es wird auch immer „über die Kraft" bleiben. Das Christentum ist nicht ein starres Gesetz, das von einem andern überwunden werden könne, sondern es ist ein ewig Lebendiges, es ist Gesinnung der Liebe, die ewig wächst und sich vertieft.

Auf ein anderes sei hier noch einmal hingewiesen, das Björnson mit Ibsen teilt. Ihm ist das Christentum entweder stets die Nachahmung des armen, alles opfernden, wundertätigen Lebens Jesu oder es ist nicht. Er verwirft jeden Kompromiß als nicht dem Wesen des Christentums entsprechend. So tut er wenigstens, wenn wir Sangs Lehre und das Christentum in seinem Sinn gleichsetzen dürfen. Hat er aber Rahels Liebe für das echte Christentum gehalten, so hat er das Berechtigte in Sangs Forderung übersehen und keinen Weg gezeigt, die beiden Formen miteinander zu versöhnen. Leicht mag es dann dahin kommen, daß bei einem Manne Rahels Art weich und schwächlich wird und wieder alles Allzu-Menschliche verteidigt. Es ist aber nicht jeder Kompromiß eine Verleugnung des Christentums; wir haben das bereits gesehen. Freilich vor so manchem der amtsmatten und weltförmigen Pfarrer oder vor dem zylindertragenden Fabrikantenchristentum, das Herr Blom im zweiten Drama so wundervoll agiert,

würde es Jesu gewiß gegraust haben. Heuchler hat er nicht einmal amüsant finden wollen, wie wir vielleicht Herrn Blom finden. Aber auch Jesus hat nicht alles mit dem Maß eines hölzernen Gesetzes gemessen, wie es Elias tun will, wenn er schließlich sein feines Wort vom Geheimnis der Vollkommenheit doch recht äußerlich anwendet. Jesus hat seine Forderung nach dem Mann und seiner Lage gestellt und sie immer so gefaßt, daß alles in ihr auf die reine und liebevolle Gesinnung ankommt. Kein Gesinnungsideal verlangt von allen ein äußerlich gleiches Tun. Auch nicht von jedem, der sein Vaterland liebt, wird der Schlachtentod verlangt, sondern nur von dem, der in den Krieg ziehen muß. Wenn das Christentum, als es eine Welt zu organisieren begann, sich an die alten Ideale wieder anschmiegte, und auch in ihnen Güter sah, in Familie und Vaterland, in ästhetischen und gesellschaftlichen Werten, so wird das erst dann zum Verderb, wenn über ihnen das Ideal vergessen wird, und wenn die Institutionen, die der Erziehung dienen sollen, wie der Staat und die Kirche, sich an die Stelle des Ideals setzen und sich für unfehlbar erklären. Wo das aber geschehen ist, da hat das christliche Ideal sich immer wieder protestierend erhoben, auch hierin seine innerliche Art beweisend. Und Sangs Christentum ist auch nichts anderes als ein solcher Protest und ein Anzeichen davon, daß unsere Zeit die Art des Kompromisses, die die Generation vor uns gefunden hat, für falsch hält, daß sie die letzten Werte des Christentums, seine ewige Lebendigkeit, seine Reinheit, Innerlichkeit und Liebe nicht mehr für gesichert hält. Denn dieser Kompromiß verschwieg die Notwendigkeit des Opfers und hatte sich satt eingerichtet in einer Welt, die doch noch lange nicht das Ideal ist.

Statt dessen muß immer aufs neue eingeschärft werden, daß jeder, so ruhig und still er auch leben mag, in die Lage kommen *kann*, sein alles, sein Glück und seine Lieben dem

Ideal opfern zu müssen, wie Brand, wie Sang es tun zu müssen glauben.

Nun ist das Besondere des christlichen Ideals, daß solche Lagen nicht erst durch große äußere Umwälzungen hervortreten müssen, sondern eigentlich stets da sind, so lange Not und Leid, Sünde und zertretene Menschenseelen in der Welt sind. Gegen sie wird, wenn ich das Bild nochmals nehmen darf, ein ständiger Krieg geführt. Und zwar mit den beiden großen Mitteln: Opfer und Organisation. Jeder Jünger Jesu wird an beidem teilnehmen. Er wird in der Erziehungsarbeit der Kirche mit Ernst und Eifer stehen, so viel ihm auch an den Kirchen nicht gefallen mag, aber in jedem Augenblick bereit sein müssen, von der Organisation zum Opfer überzugehen, aus einem Diener der Kirche und des Staats, aus einem Mitgliede der Vereine, ein Diener des Einzelnen, ein Helfer des „Nächsten", ein Opfernder im vollen Sinn zu werden. So ward Amos, der Rinderhirt von Thekoa, einst ein Prophet, der Zimmermann aus Nazaret ein „Messias", der Professor von Wittenberg ein Reformator.

Das führt uns wieder zurück zu dem Glauben an das, was über die Kraft ist. Denn es handelt sich bei jedem jungen Ideal um einen Glauben an etwas, was uns Opfer ist. Nur weil es lockend und geheimnisvoll vor uns steht und unsere Seelen emportragen will über das hinaus, was wir sind und können, ist uns etwas ein Ideal. Im Glauben allein ergreifen wir diese höchsten Werte, nein, sie ergreifen uns und lassen uns, wenn sie uns ergriffen haben, ein Zutrauen gewinnen zu dem Geheimnis des Lebens, das in und über den Dingen und Menschen waltet, das Zutrauen, daß dies Geheimnis groß und heilig und ein Abgrund der Liebe ist, weil es solche heiligen Werte über unsere Seelen Gewalt gewinnen läßt. Wir nennen es Gott.

Auch Björnson verweist uns am Schluß auf Credo (ich glaube) und Spera (hoffe!). Aber es ist nur ein Glaube an

die Jugend und eine Hoffnung auf die Technik, die das Leben der Armen leichter machen soll. Das mutet uns nach den gewaltigen Dramen etwas kindlich an, und erweckt in uns nur ein Lächeln. Als ob die Jugend an sich besser wäre als die Alten, die sich in ihr vererben und sie erziehen! Als ob die Technik nicht das Elend auch wieder schaffen hülfe, das sie zu beseitigen wünscht! Björnson weiß das selbst, und darum verweist er uns auf den Glauben an die Zukunft als an **eine neue Erziehung der Menschen**, wie es Fichte schon getan hatte. „Schule soll sich an Schule schließen.“ Aber erziehen kann man nur für Ideale. Und nach welchem Ideal soll hier erzogen werden? Nach dem Ideal der „Menschlichkeit“ erwidert uns Björnson, „denn darin allein ist die Erlösung“. Aber „Menschlichkeit“ ist nicht der Inhalt eines Ideals, sondern nur ein anderes Wort für „Ideal“. Was menschlich ist oder sein soll, muß uns erst gesagt werden. Menschlich ist für Rahel Liebe und Güte, „Humanität“, aber es fragt sich eben, wo ihre Grenze ist und das „Unmenschliche“ in ihr nach Björnsons Meinung anfängt; denn es war doch auch bei Sang die Liebe und Güte, die ihm das Opfer seiner Familie und ihres Glückes abnötigte, dies Opfer, das für Björnson deutlich unmenschlich ist. Und wieder ein anderes Ideal von Menschentum hat Holger, das ästhetische Herrenmenschen-Ideal, das er mit großer Kraft verkündet. Ein ander Mal nennt Bratt die Werte, für die die Menschen „leben und sterben können“ – ein prächtiges Wort für Ideal –, nämlich Familie, Vaterland, Wahrhaftigkeit. Diese Werte erscheinen uns als „menschlich“, weil sie älter sind als das Christentum, weil sie in Fleisch und Blut übergegangen sind, weil sie leichter sind als die christlichen Werte. Aber auch sie sind nur insoweit Ideale, als sie noch nicht ganz zur Natur geworden sind, als in ihnen immer noch etwas über die Kraft ist.

Aber sie sind nicht mehr **die** Ideale. Wir haben Größeres, Ferneres geschaut, das christliche Ideal, das als Ganzes noch

geheimnisvoll und tief ist und über die Kraft: Liebe Deinen Feind! Liebe selbst Gottes Feind! Glaube an die Verlorenen, suche sie! Ueberwinde das Böse mit Gutem! Abgründe der Güte, lockend und Schrecken erregend, tun sich da vor uns auf.

Das Geheimnis des Lebens sprach in Jesus wieder einmal zu der Menschheit. Und wir wissen noch nicht, was dem Menschen danach möglich sein wird. Immer wieder zieht es uns hinan, jenes geheimnisvoll aus der Ferne der Ursagen herüberklingende Wort: Ihr werdet sein wie Gott. Das Wort, das Jesus aus einer Verführung zu einer Verheißung gemacht hat: auf daß ihr Kinder seid Eures Vaters im Himmel, denn er läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und regnen über die Gerechten und die Ungerechten. Das Christentum glaubt, daß das über die Kraft Gehende möglich werden wird. „Wer Glauben hat wie ein Senfkorn, wird Berge versetzen." Nicht in dem kleinen ängstlichen Sinne des Wunders, sondern in dem großen eines Neubaus des Menschenwesens und der Menschenart, des Menschenlebens und der Geschichte. Und kein Einreden der guten Leute, auch solcher nicht, die sich Christen nennen, soll dies Letzte aus dem Christenleben nehmen, jene „maßlosen" Hoffnungen, die die Seele emporheben, daß sie kann, was über die Kraft ist.

Friedrich Nietzsche.

Die Vollendung des Individualismus.

In Nietzsche ersteigt der Individualismus seinen leuchtendsten Gipfel. „Zarathustra" hat ihm den lockendsten Zauber geschenkt und in seinen zwei ersten Büchern das Edelste gesagt, was ihm zu sagen vergönnt ist. In Ibsen hat der Individualismus nichts Lebendiges und Farbiges zu schaffen vermögen. Wahrheit und Freiheit sind nicht Inhalte, sondern Formen des Lebens. Nur von bestehenden Lügen und Knechtungen her bekommen sie Farbe und Wesen. Zarathustras Worte sind freilich oft auch nichts anderes als ein Nein zu dem, was gilt und geglaubt wird, und ein Ja nur darum, weil sie ein Nein zu einem Nein sind, ja das ganze Buch hat den schönsten Glanz seines Wesens aus dem verhaßten Bibelbuch gewonnen, als dessen Gegenstück es gedacht ist: trotzdem hat man dem Zarathustra zuzugestehen, daß ein neues, vielfarbiges Ideal, belebt von der Fülle einer Dichterseele, aus ihm redet. Nietzsche hat sich mit Recht dem Individualismus in der Ibsenschen Form überlegen gefühlt. „Der Individualismus ist eine bescheidene und noch unbewußte Art des Willens zur Macht"; hier scheint es dem Einzelnen schon genug, freizukommen von einer Uebermacht der Gesellschaft (sei diese nun die des Staates oder der Kirche ...). Er setzt sich nicht als Person in Gegensatz, sondern bloß als Einzelner; er vertritt alle Einzelnen gegen die Gesamtheit. Das heißt, er setzt sich instinktiv gleich an mit jedem Einzelnen; was er erkämpft, das erkämpft

er nicht sich als Person, sondern sich als Einzahl gegen die Gesamtheit" 15, 359. Der letzte Satz in seiner Schärfe und mit seinem Versuch, den Individualismus mit dem demokratischen „Aberglauben" gleich zu setzen, trifft freilich Ibsen nicht, sondern eher Männer wie Stirner; aber es liegt auch darin eine berechtigte Kritik an der bloßen Forderung: „Wahrheit und Freiheit".

Aus dem Abgrund des Schopenhauerschen Pessimismus, der ihn viel zu früh, fast ist es lustig zu sagen, nach einem unbefriedigten und gequälten Fuchsensemester in Bonn überfallen hatte, ist Nietzsches eigenes Lebensideal langsam und mühsam aufgestiegen. Unter dem starken Einfluß Richard Wagners hat er sich selbst noch Jahre lang verschwiegen, was da alles in seiner im Grund gesunden und wahrhaftigen Natur ans Licht wollte gegen die angelernte Weisheit eines alten, im Kampfe mit der Welt und sich müde gewordenen Mannes, die dazu weder von diesem noch von seinen Anhängern ganz ernst genommen wurde. Je mehr sich Nietzsche gegen die Erkenntnis von der Lüge der Lebensverneinung innerlich sträubte, um so gewaltiger wuchs der Lebensdrang in ihm empor; je mehr er das Individuum im Schopenhauerischen Sinn nur als ein Spiel des großen Lebenswillens anzuschauen sich zwang, um so mehr stieg es als der höchste Wert alles Lebendigen und Geformten vor seiner Seele auf. Und je schärfer er den Pessimismus zu erfassen und zu glauben sich mühte, um so mehr kam er von ihm los. Als er endlich unter dem Einfluß der neuen Wissenschaft, besonders unter dem Einfluß des Positivismus und Darwinismus, mit Schopenhauer und infolge persönlicher Enttäuschungen mit Wagner brach, ergriff er nur eine Zeitlang die Skepsis und die Aufklärung der 70er Jahre, die wir oben kennen gelernt haben. Aus dem Haß gegen die „Verführer" seiner Jugend und aus der neuen Wissenschaft wuchs ihm langsam ein neues Ideal, das Ideal des großen Menschen, des „Uebermenschen" empor. Die altruistischen ethischen Fol-

gerungen des englischen Darwinismus, der das Ideal des Menschentums von den Bienen und Ameisen ableitete, und der moderne Sozialismus mit seiner Verstaatlichung des Individuums schienen ihm bald nur die Fortsetzung und Umgestaltung der verderblichen Mitleidsmoral Schopenhauers und des Christentums, eine Erniedrigung und Verneinung des Lebens, das in Kampf und Zuchtwahl ihm nicht die Masse, sondern die Höherentwicklung der Art zu wollen schien.

Ein ganz Persönliches kam hinzu: seine Krankheit. Nicht die Geisteskrankheit, die ihn später überfiel, sondern eine Kränklichkeit des Magens und eine Nervosität und Augenschwäche, von der die Aerzte beurteilen mögen, ob sie mit seiner späteren Gehirnkrankheit in Zusammenhang steht. Was ihm die Krankheit war, das hat er selbst oft bekannt; die Vorreden seiner Werke zeugen von ihr. Vor seine Seele trat da immer bedeutender und lockender das Ideal eines ganz gesunden, an Leib und Seele übermächtigen Menschen, der das Leben emporführt zu ungekannten Höhen einer Größe und Güte jenseits der alten, lebensverneinenden altruistischen Mitleidsmoral, jenseits von „Gut und Böse".

Aus all diesem Nein ist das große Ja geboren, das im Zarathustra so übermütig mit „Lachen und Tanzen" verkündigt wird, vor allem das Ja zum Leben, zum Leben „wie es ist" ohne Vorbehalt, doch mit der Hoffnung, daß es ein Höheres will, als das Höchste, was es jetzt kennt, als den Menschen.

„Als ich zu den Menschen kam, da fand ich sie sitzen auf einem alten Dünkel: Alle dünkten sich lange schon zu wissen, was dem Menschen gut und böse sei.

Eine alte müde Sache dünkte ihnen alles Reden von Tugend; und wer gut schlafen wollte, der sprach vor Schlafengehen noch von „Gut" und „Böse".

Diese Schläferei störte ich auf, als ich lehrte: was gut und böse ist, d a s w e i ß n o c h N i e m a n d : — es sei denn der Schaffende. —

Das aber ist der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn gibt und ihre Zukunft: Dieser erst schafft es, daß etwas gut und böse ist.

Und ich hieß sie ihre alten Lehr-Stühle umwerfen, und wo nur jener alte Dünkel gesessen hatte; ich hieß sie lachen über ihre großen Tugend-Meister und Heiligen und Dichter und Welt-Erlöser." 6, 287 f.

Und was ist dies Ziel? Dem Leben selbst hat Nietzsche es abgelauscht, dem Leben, das er so liebt und welches das höchste Gut ist und die einzige Wahrheit:

„Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoß vom »Willen zum Dasein«: diesen Willen — gibt es nicht!

Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen!

Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern — so lehre ich's dich — Wille zur Macht!

Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt als Leben selber; doch aus dem Schätzen selber heraus redet — der Wille zur Macht! —

Also lehrte mich einst das Leben: und daraus löse ich euch, ihr Weisesten, noch das Rätsel eures Herzens." 6, 168.

Macht, erhöhte Macht, ist darum auch das Wesen des neuen Ideals. Macht des Leibes und der Seele, Macht über Dinge und Menschen, über Gedanken und Ideale.

„Ich lehre euch den Uebermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden?

Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückgehn, als den Menschen überwinden? . . .

Seht, ich lehre euch den Uebermenschen!

Der Uebermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: Der Uebermensch sei der Sinn der Erde!

Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.

Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!" ... 6, 13.

All unsre jetzige Ethik führt den Menschen seinem kläglichen Ende zu, dem Absterben:

„Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren! ....

Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.

Seht! Ich zeige euch den letzten Menschen.

»Wir haben das Glück erfunden« — sagen die letzten Menschen und blinzeln.

Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme.

Krankwerden und Mißtrauen-haben gilt ihnen sündhaft: man geht achtsam einher. Ein Tor, der noch über Steine oder Menschen stolpert! ...

Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, daß die Unterhaltung nicht angreife.

Man wird nicht mehr arm und reich: Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich.

Kein Hirt und Eine Herde!" 6, 20.

Vor diesem Ende gilts den Menschen zu retten, ihn aufzurufen zu dem neuen Ideal.

„Also heischt es meine große Liebe zu den Fernsten: schone deinen Nächsten nicht! Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß...

Ueberwinde dich selber noch in deinem Nächsten: und ein Recht, das du dir rauben kannst, sollst du dir nicht geben lassen.

Was du tust, das kann dir keiner wieder tun. Siehe, es gibt keine Vergeltung.

Wer sich nicht befehlen kann, der soll gehorchen. Und Mancher kann sich befehlen, aber da fehlt noch viel, daß er sich auch gehorche!..." 6, 291.

Und was sind die Einzelzüge dieses neuen Ideals?

Wahr sein:

„Wahr sein — das können wenige! Und wer es kann, der will es noch nicht! Am wenigsten aber können es die Guten.

O diese Guten! — Gute Menschen reden nie die Wahrheit; für den Geist ist solchermaßen gut sein eine Krankheit.

Sie geben nach, sie ergeben sich, ihr Herz spricht nach, ihr Grund gehorcht: wer aber gehorcht, der hört sich selber nicht!...

Das verwegene Wagen, das lange Mißtrauen, das grausame Nein, der Ueberdruß, das Schneiden ins Lebendige — wie selten kommt das zusammen! Aus solchem Samen aber wird — Wahrheit gezeugt!" 6, 293.

Macht und Kampf mutig wollen:

„»Du sollst nicht rauben! Du sollst nicht totschlagen!« — solche Worte hieß man einst heilig: vor ihnen beugte man Knie und Köpfe und zog die Schuhe aus.

Aber ich frage euch: wo gab es je bessere Räuber und Totschläger in der Welt, als es solche heiligen Worte waren?

Ist in allem Leben selber nicht — Rauben und Totschlagen? Und daß solche Worte heilig hießen, wurde damit die Wahrheit selber nicht — totgeschlagen?

Oder war es eine Predigt des Todes, daß heilig hieß, was allem Leben widersprach und widerriet?" 6, 295.

Frei sein durch ein neues, höchstes Ziel:

„Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will

ich hören und nicht, daß du einem Joche entronnen bist.

Bist du ein solcher, der einem Joche entrinnen durfte? Es gibt manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf.

Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?

Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?" 6, 92.

Vornehm sein:

„Also will es die Art edler Seelen: sie wollen nichts umsonst haben, am wenigsten das Leben.

Wer vom Pöbel ist, der will umsonst leben; wir anderen aber, denen das Leben sich gab, — wir sinnen immer darüber, was wir am besten dagegen geben!

Und wahrlich, dies ist eine vornehme Rede, welche spricht: ›was uns das Leben verspricht, das wollen wir dem Leben halten‹!

Man soll nicht genießen wollen, wo man nicht zu genießen gibt. Und — man soll nicht genießen wollen!

Genuß und Unschuld nämlich sind die schamhaftesten Dinge: Beide wollen nicht gesucht sein. Man soll sie haben, aber man soll eher noch nach Schuld und Schmerzen suchen! —" 6, 291 f.

Dem Feinde ein Feind sein, stark und trotzig:

„So ihr einen Feind habt, so vergeltet ihm nicht Böses mit Gutem: denn das würde beschämen. Sondern beweist, daß er euch etwas Gutes angetan hat.

Und lieber zürnt noch, als daß ihr beschämt! Und wenn euch geflucht wird, so gefällt es mir nicht, daß ihr dann segnen wollt. Lieber ein wenig mitfluchen!" 6, 100.

Nicht den beliebigen „Nächsten" lieben, sondern den Freund und nur den Freund, der das Ideal mit liebt, denn nur dem „fernsten" Menschen, dem „zukünftigen" soll Liebe und Opfer gelten:

„Rate ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rate ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe!

Höher als die Liebe zum Nächsten steht die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher noch als die Liebe zu Menschen gilt mir die Liebe zu Sachen und Gespenstern. . . .

Ihr haltet es mit euch selber nicht aus und liebt euch nicht genug: nun wollt ihr den Nächsten zur Liebe verführen und euch mit seinem Irrtum vergolden. . . .

Ihr ladet euch einen Zeugen ein, wenn ihr von euch gut reden wollt; und wenn ihr ihn verführt habt, gut von euch zu denken, denkt ihr selber gut von euch. . .

Nicht den Nächsten lehre ich euch, sondern den Freund. Der Freund sei euch das Fest der Erde und ein Vorgefühl des Uebermenschen." 6, 88 f.

Nichts unterdrücken, sondern alles entwickeln, aber groß und frei, daß es der mächtigste Ausdruck dessen werde, was Menschenart vermag:

„Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht: diese Drei wurden bisher am besten verflucht und am schlimmsten beleu- und belügenmundet, — diese Drei will ich menschlich gut abwägen . . . .

Wollust: dem Gesindel das langsame Feuer, auf dem es verbrannt wird; allem wurmichten Holze, allen stinkenden Lumpen der bereite Brunst- und Brodelofen.

Wollust: für die freien Herzen unschuldig und frei, das Garten-Glück der Erde, aller Zukunft Dankes-Ueberschwang an das Jetzt.

Wollust, nur dem Welken ein süßlich Gift, für die Löwen-Willigen aber die große Herzstärkung, und der ehrfürchtig geschonte Wein der Weine . . . .

Wollust: — doch ich will Zäune um meine Gedanken haben und auch noch um meine Worte: daß mir nicht in meine Gärten die Schweine und Schwärmer brechen! —

Herrschsucht: die Glüh-Geißel der härtesten Herzensharten;

die grause Marter, die sich dem Grausamsten selber aufspart, die düstere Flamme lebendiger Scheiterhaufen . .

Herrschsucht: das Erdbeben, das alles Morsche und Höhlichte bricht und aufbricht; die rollende grollende strafende Zerbrecherin übertünchter Gräber . . . .

Herrschsucht, die aber lockend auch zu Reinen und Einsamen und hinauf zu selbstgenugsamen Höhen steigt, glühend, gleich einer Liebe, welche purpurne Seligkeiten lockend an Erdenhimmel malt.

Herrschsucht: doch wer hieße es S u c h t, wenn das Hohe hinab nach Macht gelüstet! Wahrlich, nichts Sieches und Süchtiges ist an solchem Gelüsten und Niedersteigen!

Daß die einsame Höhe sich nicht ewig vereinsame und selbst begnüge; daß der Berg zu Tale komme, und die Winde der Höhe zu den Niederungen: —

O wer fände den rechten Tauf- und Tugendnamen für solche Sehnsucht! — „Schenkende Tugend“ — so nannte das Unnennbare einst Zarathustra.

Und damals geschah es auch — und wahrlich, es geschah zum ersten Male! —, daß sein Wort die S e l b s t s u c h t selig pries, die heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt: —

— aus mächtiger Seele, zu welcher der hohe Leib gehört, der schöne, sieghafte, erquickliche, um den herum jedwedes Ding Spiegel wird . . .

Von sich weg bannt sie alles Feige; sie spricht: Schlecht — d a s i s t feige! Verächtlich dünkt ihr der immer Sorgende, Seufzende, Klägliche und wer auch die kleinsten Vorteile aufliest . . .

Verhaßt ist ihr gar und ein Ekel, wer nie sich wehren will, wer giftigen Speichel und böse Blicke hinunterschluckt, der Allzu-Geduldige, Alles-Dulder, Allgenügsame, das nämlich ist die knechtische Art.

Ob Einer vor Göttern und göttlichen Fußtritten knech-

tisch ist, ob vor Menschen und blöden Menschen-Meinungen: alle Knechtsart speit sie an, diese selige Selbstsucht!...

Und Das gerade sollte Tugend sein und Tugend heißen, daß man der Selbstsucht übel mitspiele! Und »selbstlos« — so wünschten sich selber mit gutem Grunde alle diese weltmüden Feiglinge und Kreuzspinnen.

Aber denen allen kommt nun der Tag, die Wandlung, das Richtschwert, der große Mittag: da soll Vieles offenbar werden!

Und wer das Ich heil und heilig spricht und die Selbstsucht selig, wahrlich, der spricht auch, was er weiß, ein Weissager: Siehe, er kommt, er ist nahe, der große Mittag!" 6, 274 ff.

Und wie sie nicht klein ist und feige, nicht „süchtig" und „ängstlich", diese heile Selbstsucht und Herrschsucht, so ist sie auch ein Segen für alle. Denn ob sie Freunde oder Feinde sind: aus den reichen Quellen der starken Menschen fließen die Ströme des Glücks und der Kraft hinüber ins dürstende Land:

„Ungemein ist die höchste Tugend und unnützlich, leuchtend ist sie und mild im Glanze: eine schenkende Tugend ist die höchste Tugend.

Wahrlich, ich errate euch wohl, meine Jünger: ihr trachtet, gleich mir, nach der schenkenden Tugend. Was hättet ihr mit Katzen und Wölfen gemeinsam?

Das ist euer Durst, selber zu Opfern und Geschenken zu werden: und darum habt ihr den Durst, alle Reichtümer in eure Seele zu häufen.

Unersättlich trachtet eure Seele nach Schätzen und Kleinodien, weil eure Tugend unersättlich ist im Verschenken-Wollen.

Ihr zwingt alle Dinge zu euch und in euch, daß sie aus eurem Borne zurückströmen sollen als die Gaben eurer Liebe....

Wenn euer Herz breit und voll wallt, dem Strome gleich, ein Segen und eine Gefahr den Anwohnenden: da ist der Ursprung eurer Tugend.

Wenn ihr erhaben seid über Lob und Tadel, und euer Wille allen Dingen befehlen will, als eines Liebenden Wille: da ist der Ursprung eurer Tugend.

Wenn ihr das Angenehme verachtet und das weiche Bett, und von den Weichlichen euch nicht weit genug betten könnt: da ist der Ursprung eurer Tugend.

Wenn ihr Eines Willens Wollende seid, und diese Wende aller Not euch Notwendigkeit heißt: da ist der Ursprung eurer Tugend.

Wahrlich, ein neues Gutes und Böses ist sie! Wahrlich ein neues tiefes Rauschen und eines neuen Quelles Stimme!

Macht ist sie, diese neue Tugend; ein herrschender Gedanke ist sie, und um ihn eine kluge Seele: eine goldene Sonne, und um sie die Schlange der Erkenntnis.“ 6, 110 ff.

So stehen Zarathustras Jünger in der Welt, den Sinn des Lebens deutend und dem Leben zu einem Sinn verhelfend:

„O meine Brüder, ich weihe und weise euch zu einem neuen Adel: ihr sollt mir Zeuger und Züchter werden und Säemänner der Zukunft, —

— wahrlich, nicht zu einem Adel, den ihr kaufen könntet gleich den Krämern und mit Krämer-Golde: denn wenig Wert hat alles, was seinen Preis hat.

Nicht, woher ihr kommt, mache euch fürderhin eure Ehre, sondern wohin ihr geht! Euer Wille und euer Fuß, der über euch selber hinaus will, — das mache eure neue Ehre . . .

O meine Brüder, nicht zurück soll euer Adel schauen, sondern h i n a u s! Vertriebene sollt ihr sein aus allen Vater- und Urväterländern!

Euer K i n d e r L a n d sollt ihr lieben: diese Liebe sei euer neuer Adel, — das unentdeckte, im fernsten Meere. Nach ihm heiße ich eure Segel suchen und suchen!

An euren Kindern sollt ihr g u t m a c h e n, daß ihr eurer Väter Kinder seid: alles Vergangene sollt ihr so erlösen!“ 6, 296 f.

Ich habe Nietzsche selber sprechen lassen, das für mein Gefühl Edelste und das Umstrittenste ausgesucht und seine Polemik so viel als möglich weggelassen. Denn der Haß, der aus ihm spricht, könnte wieder Haß erregen und den vollen Eindruck stören, den man doch erst einmal von seinem Ideal gewinnen muß.

Freilich nicht lange hat Nietzsche auf dem Höhepunkt seines Schaffens gestanden, den das Zarathustra-Ideal bezeichnet. Schon im Zarathustra selbst sind nur die drei ersten Teile echt; der vierte gehört jener im Jahr 1884 einsetzenden immer trüber werdenden Epoche an, in der der einsame Mann, im Gefühl, etwas Einzigartiges geschaffen zu haben und von niemand gehört zu werden, immer gellendere Töne anschlug, um sich verständlich zu machen, und in der die Krankheit immer gieriger nach ihm griff. Vorüber war jene Zeit des Schaffens, in der er „von einer vollkommenen Rüstigkeit und Geduld war", „gut schlief und viel lachte" — „der Leib ist begeistert: lassen wir die »Seele« aus dem Spiel". — (6, 484). Diese Worte aus seinem letzten Arbeitsjahre (1888) zeigen, worauf die Entwicklung des kranken Mannes hinlief: er schaute schließlich alles nur noch unter der Formel Krankheit — Gesundheit, alles Seelenleben ward ihm eine physiologische Frage, der „Wille zur Macht" ist wieder dran, zum Willen zum Leben, ja zur Gesundheit zu werden.

Man muß sich freilich vor Augen stellen, daß wir von dem letzten großen Werke Nietzsches nur Trümmer haben: einzelne vollendete Teile wie die Schriften gegen Wagner und den Antichristen, meist nur Kritik, und einen wirren Haufen behauener und unbehauener Quadern zum Bauen: die Aphorismen, die unter dem Titel „der Wille zur Macht" im 15. Bande stehen. Und gerade das Positive, „das aristokratische Ideal", ist am kürzesten bedacht in diesen Entwürfen, oft kommt Nietzsche auch hier vom Nein nicht los.

Lebenwollen und Gesundseinwollen sind

die letzten Ideale des kranken Mannes gewesen. Anders sein als das „Krankhafte“, das ist endlich der einzige Wunsch, der diesem müden Leibe entquoll. Wenn er in einer Lebensaussicht die Ruhe und Stille zu finden meint, die ihn, den Kranken, lockt, da nennt er sie krank, da bäumt er sich auf, da erkennt er seine Versuchung, da flucht er der Verführung, die ihm das Sterben so lieblich malt und ihn in den Tod hineinziehen möchte. Seine innerste Sehnsucht nach Gesundheit und Kraft berauscht sich an dem Bilde der Wildheit, die ehedem in der Welt war, ehe dies Christentum kam, ehe die Ideale kamen, ehe die Kultur war, ehe der Mensch „zahm“ war — ehe er Mensch war. Man hört noch den tiefsten Sehnsuchtslaut dieses wunden Herzens aus dem Hohn über den Menschen: „Er ist durchaus keine Krone der Schöpfung, jedes Wesen ist, neben ihm, auf einer gleichen Stufe der Vollkommenheit ... Und indem wir das behaupten, behaupten wir noch zu viel: der Mensch ist, relativ genommen, das mißratenste Tier, das krankhafteste, das von seinem Instinkt am gefährlichsten abgeirrte.“ — 8, 229.

Nietzsches Philosophie ist die Geschichte seines Lebens. Nicht darum kann es sich zuletzt bei ihm handeln, daß man ihn widerlegt, sondern darum, daß man ihn versteht. Denn ihn verstehen, heißt ihn überwunden haben. Das heißt aber auch, von ihm das Beste gelernt haben. Denn in diesem geistesgewaltigen Menschen mit der zarten Seele hat sich die Geschichte der feinsten Geister vom Ende des 19. Jahrhunderts mit einer Tiefe und Gewalt abgespiegelt, wie selbst in Ibsen nicht. Darin liegt ebensosehr der Zauber seiner Bücher wie in der Sprachgewalt, die er in seinen besten Stunden besaß und die nur hin und wieder durch Plattheit und Wortwitz gedrückt ist. Er hat es wagen dürfen, in seinem letzten Buch die Geschichte seiner Seele als die Geschichte des europäischen Nihilismus und dessen Ueberwindung zu beschreiben. Und in der Tat, ihm gab ein Gott mehr als allen, zu sagen, was die

Besten und Tiefsten seiner Zeit litten. Und er wußte das auch: „Was liegt an mir, wenn man mir nicht auch meine schlechten Argumente glaubt?" 5, 251. Niemand hat so erschütternd wie er beschreiben können, wie der Atheismus die europäische Menschheit überfiel und das Leben sinnlos machte, wie das große „Umsonst" an alle Türen pochte und es hohl durch alle früher an Schönheit und Güte reichen Gemächer der Seele dröhnte. Niemand hat die grundstürzende Tendenz unserer Geschichtsforschung, vor der alles „relativ" wurde und nichts mehr groß und wahr zu bleiben schien, so rasch und peinvoll gefühlt wie er und keiner das entsetzliche Nichts so geschaut, das aus der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre aufdämmerte, wenn man nicht mehr mit dem glücklichen Optimismus erfolgreicher Gelehrtenarbeit, sondern nur als Mensch vor ihr stand und von ihr alle Ideale, selbst den Glauben an die Möglichkeit der Wahrheit genommen bekam. Niemand hat den Ekel vor der sogenannt-christlichen Mischmasch-Moral kräftiger und entsetzter ausdrücken können als dies heiße Herz. Keiner hat in einer verzärtelten und skeptischen Zeit, welcher der Intellekt für Willen und Tun keine Ideale mehr gelassen hatte, so nach Kraft und Gesundheit gerufen wie dieser kranke Mann, der sein Schaffen seiner Krankheit abringen mußte. Und weil all das in den Seelen der Kinder unserer Zeit tief innen lebendig war und unausgesprochen ruhte, bis seine Leidenschaft ihm Stimme verlieh, darum hat er so außerordentlich gewirkt.

Ihn verstehen, das heißt ihn auch überwunden haben. Nur wer ihn nicht selbst als einen Ausdruck der inneren Not des intellektuellen Europa am Ende des Jahrhunderts begreift, ist in Gefahr, ihm bedingungslos zu verfallen. Und wer nie diese Not gespürt hat, der wird ihn nie verstehen.

So könnte ich mich damit begnügen, sein Leben zu erzählen und eben darin zu zeigen, nicht wie er alte Werte der Menschheit gestürzt hat — worin er seines Lebens Werk sah —,

sondern wie er die ewigen Werte der Menschheit durch seine Kritik von all dem wüsten Schutt befreit hat, den menschliche Kleinheit und erbärmliche Selbstsucht über sie gehäuft hat bis zum Ersticken. So wird die Geschichte von seinem Lebenswerk urteilen. Aber es wäre gewiß falsch, wollte ich ihn nur geschichtlich verstehen. So hat er sich selbst nicht verstanden — sondern er wollte seine Gründe widerlegt haben — und so verstehen ihn die meisten seiner Leser nicht. Ihnen ist er noch ein Gegenwärtiger, der für ihr Empfinden die Wissenschaft und die menschliche Sehnsucht nach Größe und Kraft für sich hat gegen die alten Werte der Menschheit, die von der Gemeinheit und Selbstsucht, von der Dummheit und Halbheit noch gestützt werden, Kolosse mit tönernen Füßen, deren Fall nahe sei und alle die zerschmettern werde, die ihre Leiber und Seelen ihnen noch zur Stütze bieten.

Darum wollen wir hören, was Nietzsche gegen das Christentum zu sagen hat; es ist Altes und Neues. Nicht alles ist sein eigen und aus seinem „neuen" Ideal gewachsen, aber alles persönlich erlebt und bestrahlt von der Glut seiner lodernden Sprache. In manchem ist er noch ein Kind des 18. Jahrhunderts; nicht ohne Grund hat er Voltaire eines seiner „freigeistigen" Bücher gewidmet. Meist aber sind es die Gedanken der neuen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, was ihm die alte Glaubenswelt gestürzt hat, was ihm Gott und die jenseitige Welt als Phantasmen erscheinen läßt. Und stärker als dies alles empfand er sein Eigenes: „Das ist es nicht, was uns abscheidet, daß wir keinen Gott wiederfinden, weder in der Geschichte, noch in der Natur, noch hinter der Natur, — sondern daß wir, was als Gott verehrt wurde, nicht als »göttlich«, sondern als erbarmungswürdig, als absurd, als schädlich empfinden, nicht nur als Irrtum, sondern als Verbrechen am Leben ... Wenn man uns diesen Gott der Christen bewiese, wir würden ihn noch weniger zu glauben wissen". 8, 281.

Das Wesen des Christentums. Jesus.

1. Das Christentum der Gegenwart.

Ehe wir mit Nietzsche um das Christentum kämpfen, müssen wir uns klar werden, wie er das Wesen des Christentums bestimmt und welche Quellen ihm für diese Wesensbestimmung fließen, sonst streiten wir vergeblich miteinander. Und es wird sich auch sofort zeigen, daß schon in dieser Frage der Streit mit ihm anheben muß. Zwar darin wird der Historiker, auch wenn er gleichzeitig ein Christ der Gegenwart ist, ihm recht geben, daß man das Christentum der Gegenwart nicht ohne weiteres als das Wesen dieser Religion ansehen darf, und selbst dann nicht, wenn man sich bewußt ist, für seine Person nicht unter Nietzsches bissige Kritiken dieses „modernen" Christentums zu fallen, wie sie etwa die folgende Stelle enthält:

„Die wirklich aktiven Menschen sind jetzt innerlich ohne Christentum, und die mäßigeren und betrachtsameren Menschen des geistigen Mittelstandes besitzen nur noch ein zurechtgemachtes, nämlich ein wunderlich *vereinfachtes* Christentum. Ein Gott, der in seiner Liebe alles so fügt, wie es uns schließlich am besten sein wird, ein Gott, der uns unsere Tugend wie unser Glück gibt und nimmt, so daß es im ganzen immer recht und gut zugeht und kein Grund bleibt, das Leben schwer zu nehmen oder gar zu verklagen, kurz, die Resignation und Bescheidenheit zur Gottheit erhoben, — das ist das Beste und Lebendigste, was vom Christentum noch übrig geblieben ist. Aber man sollte doch merken, daß damit das Christentum in einen sanften *Moralismus* übergetreten ist: nicht sowohl „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" sind übrig geblieben, als Wohlwollen und anständige Gesinnung und der Glaube, daß auch im ganzen All Wohlwollen und anständige Gesinnung herrschen werden: es ist die *Euthanasie* des Christentums." 4, 88.

Noch viel schlimmer ist er mit Recht auf jenes Mischmasch-

Christentum zu sprechen, das den Hohn aller Ganzen und Wahrhaftigen aufruft — aber auch ihre Ungerechtigkeit. Doch wollen wir an einem spätern Ort uns mit Nietzsche darüber auseinandersetzen. In ihm jedenfalls liegt das Wesen dieser Religion für Nietzsche nicht, dafür ist das moderne „Christentum" zu „matt und verbraucht", zu „halb und linkisch", zu „willkürlich-fanatisch" und vor allem zu „unsicher". 4, 58.

2. Jesus und die Kirche.

Ebensowenig wie das gegenwärtige Christentum ist aber das Evangelium Jesu für Nietzsche das Wesen dieser Religion. Denn nach seiner Meinung ist Jesus ganz und gar aus der Entwicklung seiner Religion, wie sie mit Paulus anhebt, herauszunehmen. Wenn man will, kann man darum auch sagen: „im Grunde gab es nur einen Christen, und der starb am Kreuz" 8, 265. Das Evangelium Jesu ward gefolgt von dem „Dysevangelisten Paulus", der mit dem Haß der Unterdrückten, der Juden und der Proletarier, sein Leben daran setzte und mehr noch — sein Gewissen, das römische Herrenvolk zu vernichten. Er erkannte in Jesus den Vernichter des Gesetzes und aller Kultur, aber was dort reine Innerlichkeit war, das wird nun ein politischer Kampf um die Macht, in dem dann auf seiten des „Christentums" alle Racheinstinkte und jene furchtbare Lehre vom Weltgericht und von dem „ewigen" Leben streiten.

Auch Jesu Gegner ist Nietzsche; denn Jesus predigte, wie er meint, nicht die Lehre vom Leben, das Ja zu allem, was Fülle und Kraft ist, sondern ein Nein zu allem Frohen, auch er entstammt jener Decadence, aus der das Christentum gekommen ist. Aber während das Christentum „alles verspricht und nichts hält", indem es den Menschen auf Gott und ein Leben nach diesem Dasein im Jammertal verweist, brachte Jesus etwas anderes, „den Ansatz zu einem tatsächlichen nicht bloß verheißenen Glück auf Erden", also den Anfang, und zwar

einen „durchaus ursprünglichen zu einer buddhistischen Friedensbewegung" 8, 270. Jesu „Praktik" – das Evangelium ist keine Lehre, sondern eine Handlungs- oder besser eine Verhaltungsweise, um sich selig zu fühlen — ist ein ängstliches Sichzurückziehen von jeder Berührung mit der Welt und dem Leben, ein neues, rein gefühlsmäßiges Leben „im Himmel", „ein Zu-Hause-sein" in einer bloß noch „innern" Welt, einer „wahren" Welt, einer „ewigen" Welt, ... „das Reich Gottes ist in euch"...

„Was heißt »frohe Botschaft?« Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden — es wird nicht verheißen, es ist da, es ist in euch: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluß, ohne Distanz. Jeder ist das Kind Gottes – Jesus nimmt durchaus nichts für sich allein in Anspruch –, als Kind Gottes ist jeder mit jedem gleich" 8, 252. „Wenn ich irgend Etwas von diesem großen Symbolisten verstehe, so ist es das, daß er nur innere Realitäten als Realitäten, als »Wahrheiten« nahm, – daß er den Rest, alles Natürliche, Zeitliche, Räumliche, Historische nur als Zeichen, als Gelegenheit zu Gleichnissen verstand" 8, 259. „Dieser »frohe Botschafter« starb, wie er lebte, wie er lehrte – nicht um »die Menschen zu erlösen«, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterließ: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und aller Art Verleumdung und Hohn, – sein Verhalten am Kreuz. Er widersteht nicht, er verteidigt nicht sein Recht, er tut keinen Schritt, der das Aeußerste von ihm abwehrt, mehr noch, er fordert es heraus.... Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses tun.... Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich machen.... Sondern auch nicht dem Bösen widerstehen, – ihn lieben..." 8, 261. Und so ist das Evangelium nichts anderes, als „der tiefe Instinkt dafür, wie man leben müsse, um sich »im Himmel zu fühlen«, um sich »ewig« zu fühlen, während man sich

bei jedem andern Verhalten durchaus nicht »im Himmel« fühlt: dies allein ist die psychologische Realität der »Erlösung«. – Ein neuer Wandel, nicht ein neuer Glaube." 8, 259.

Dies Verhalten will nichts wissen von „Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma", eine solche Symbolik „steht auch außerhalb aller Religion, aller Kult-Begriffe, aller Historie, aller Naturwissenschaft, aller Welterfahrung, aller Kenntnisse, aller Politik, aller Psychologie, aller Bücher, aller Kunst". — Jesus kennt das alles nicht. Er lebt ganz nach innen 8, 257.

Offenbar, meint Nietzsche, ist es eine krankhafte Reizempfindlichkeit, die den Decadent zu einer solchen Seligkeit im Gefühl und zu einem scheuen Sichzurückziehen gebracht hat, „Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, welche überhaupt nicht mehr »berührt« werden will, weil sie jede Berührung zu tief empfindet" 8, 253. Und ebenso weist die schrankenlose Liebe, in der Jesus lebt, die „Abneigung gegen alle Feindschaft" auf dieselbe extreme Reizfähigkeit hin, „welche jedes Widerstreben, Widerstreben-Müssen bereits als unerträgliche Unlust (das heißt als schädlich, als vom Selbsterhaltungsinstinkte widerraten) empfindet und die Seligkeit (die Lust) allein darin erkennt, nicht mehr, Niemandem mehr, weder dem Uebel noch dem Bösen, Widerstand zu leisten, – die Liebe als einzige, als letzte Lebens-Möglichkeit"... 8, 253. „Man hätte zu bedauern, daß nicht ein Dostojewsky in der Nähe dieses interessanten *décadent* gelebt hat, ich meine Jemand, der gerade den ergreifenden Reiz einer solchen Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem zu empfinden wußte". 8, 255.

Ich will es uns erlassen, die ekelhaften physiologischen Erklärungen für eine solche „Kindlichkeit" anzuführen, die Nietzsche versucht, und die sich dazu noch einander widersprechen (15, 93); es sind doch nur Faustschläge, die er der „christlichen" Welt versetzen will, damit sie ihn endlich höre — „ich habe Buchstaben, um auch Blinde sehend zu machen"

8, 313 —. Statt dessen mögen hier die Worte aus dem zweiten Zarathustra stehen, die dasselbe Bild der Kindlichkeit und der Jünglingsnatur Jesu geschmackvoller malen:

„Wahrlich, zu früh starb jener Hebräer, den die Prediger des langsamen Todes ehren: und vielen ward es seitdem zum Verhängnis, daß er zu früh starb.

Noch kannte er nur Tränen und die Schwermut des Hebräers, samt dem Hasse der Guten und Gerechten, — der Hebräer Jesus: da überfiel ihn die Sehnsucht zum Tode.

Wäre er doch in der Wüste geblieben und ferne von den Guten und Gerechten! Vielleicht hätte er leben gelernt und die Erde lieben gelernt — und das Lachen dazu!

Glaubt es mir, meine Brüder! Er starb zu früh; er selber hätte seine Lehre widerrufen, wäre er bis zu meinem Alter gekommen! Edel genug war er zum Widerrufen!

Aber ungereift war er noch. Unreif liebt der Jüngling, und unreif haßt er auch Mensch und Erde. Angebunden und schwer ist ihm noch Gemüt und Geistesflügel." 6, 107.

So sehr man den Reiz dieser Worte, wenn man sie zum ersten Male liest, empfinden mag, so sehr etwas in uns für sie spricht, man wird doch nur über sie lächeln können, wenn man sich klar macht, daß Nietzsche, als er sie schrieb, 38 Jahre alt war und Jesus mindestens 30, als er auftrat. Wie komisch wirkt da das Pathos: „Wäre er bis zu meinem Alter gekommen? . ." Ueberdies gibt es nicht bloß eine alte Tradition, nach der Jesus „bis zu einem höheren Alter gekommen ist", sondern auch in den Evangelien finden wir gewisse Spuren, die der Angabe des Lukas, daß Jesus ungefähr dreißig Jahre alt aufgetreten sei, nicht ganz entsprechen. Er nennt nicht bloß einmal seine Jünger „Kinder", sondern auch den Gichtbrüchigen „Kind" und eine Frau, die seit 12 Jahren an Blutfluß gelitten hat, „Tochter". Aber was mehr als das ist: aus dem Evangelium spricht wahrlich für jeden, der Ohren hat zu hören, kein bleichsüchtiger Jüngling, der sich

in Weltschmerz verzehrt und sein Jugendsehnen mißversteht, sondern ein Mann in allem Ernst und mit aller Gewalt, auch mit der Kraft und dem Humor des Mannes. Warum übersehen wir das meistens? Weil uns immer noch der Heiligenschein blendet und uns all die bleichsüchtigen, schwächlichen Christusbilder vor der Seele stehen, mit der unsere sentimentalen Maler den echten Jesus verhüllt haben. Auch Nietzsche hat nach diesen „frommen“ Bildern, und vielleicht noch nach dem Johannesevangelium seinen Jesus gestaltet, aber nicht nach der Wirklichkeit, wie sie die drei ersten Evangelien noch deutlich genug enthalten.

Er hat das auch selbst gewußt. Aber was kümmert ihn die historische Wirklichkeit und die geschichtliche Kritik! „Die Zeit ist fern, wo auch ich, gleich jedem jungen Gelehrten, mit der klugen Langsamkeit eines raffinierten Philologen das Werk des unvergleichlichen Strauß auskostete. Damals war ich zwanzig Jahre alt: jetzt bin ich zu ernst dafür. Was gehen mich die Widersprüche der »Ueberlieferung« an? Wie kann man Heiligenlegenden überhaupt »Ueberlieferung« nennen! .... Was mich angeht, ist der psychologische Typus des Erlösers. Derselbe könnte ja in den Evangelien enthalten sein trotz den Evangelien, wie sehr auch immer verstümmelt oder mit fremden Zügen überladen“ 8, 251. Und nun wird einfach dekretiert: so ist es, so muß es sein — wenn Jesus ein „Erlöser“ war. Denn „Erlöser“ sind wie Buddha, also war Jesus wie Buddha, nur gröber, unvornehmer, denn er war kein Fürstensohn, sondern eine „Unschuld vom Lande“. Und eine derartige Konstruktion spielt sich als die wahre Philologie und die einzige „saubere“ Exegese auf! Und wenn man auf die vielen widersprechenden Züge hinweist, die in den Evangelien auffallen, auf all die gewaltigen Worte und Forderungen, auf die Droh- und Strafreden, die aus dem Munde des müden Jugendlichen kommen sollen, so hat Nietzsche nur ein Achselzucken: „Der Typus könnte, als *décadence*-Typus,

tatsächlich von einer eigentümlichen Vielheit und Widersprüchlichkeit gewesen sein: eine solche Möglichkeit ist nicht völlig auszuschließen. Trotzdem rät Alles ab von ihr: gerade die Ueberlieferung würde für diesen Fall eine merkwürdig treue und objektive sein müssen: wovon wir Gründe haben das Gegenteil anzunehmen. Einstweilen klafft ein Widerspruch zwischen dem Berg-, See- und Wiesenprediger, dessen Erscheinung wie ein Buddha auf einem sehr wenig indischen Boden anmutet, und jenem Fanatiker des Angriffs, dem Theologen- und Priester-Todfeind, den Renans Bosheit als »le grand maître en ironie« verherrlicht hat. Ich selber zweifle nicht daran, daß das reichliche Maß Galle (und selbst von esprit) erst aus dem erregten Zustand der christlichen Propaganda auf den Typus des Meisters übergeflossen ist: man kennt ja reichlich die Unbedenklichkeit aller Sektierer, aus ihrem Meister sich ihre Apologie zurecht zu machen. Als die erste Gemeinde einen richtenden, hadernden, zürnenden, bösartig spitzfindigen Theologen nötig hatte, gegen Theologen, schuf sie sich ihren »Gott« nach ihrem Bedürfnisse: wie sie ihm auch jene völlig unevangelischen Begriffe die sie jetzt nicht entbehren konnte, »Wiederkunft«, »jüngstes Gericht«, jede Art zeitlicher Erwartung und Verheißung ohne Zögern in den Mund gab." 8, 255 f.

Im grunde sind es zwei Worte, auf die Nietzsche seinen Versuch, das ganze Evangelium in eine buddhistische Symbolik umzudichten, stützt: das Wort: „Das Reich Gottes ist in euch" und das andere: „Ihr sollt dem Bösen nicht widerstreben", die beiden Worte, die auch Tolstoi zur Grundlage seiner Auffassung Jesu gemacht hat. Nun, in den Evangelien rechtfertigt nichts, die Worte so zu verstehen, wie Nietzsche und Tolstoi sie verstanden haben. Das erste findet sich erst bei Lukas 17, 20 und lautet dort im Zusammenhang so: „Gefragt von den Pharisäern: Wann kommt das Reich Gottes?, antwortete er ihnen und sprach: Nicht kommt

das Reich Gottes unter Beobachtung, man wird auch nicht sagen: Siehe hier oder dort! Denn siehe das Reich Gottes ist in euch (oder: in eurer Mitte)". Und dieser Spruch steht bei Lukas im Zusammenhang eines Spruchgefüges aus der ältesten Quelle (auch Mt. 24, 26 f.), das vom (Wieder-)Kommen des Menschensohnes handelt und besagt, daß es wie der Blitz, so unerwartet, so plötzlich und so sichtbar, sein werde.

Nach dem Zusammenhang würde der Spruch also sagen wollen: Das Reich Gottes kommt unerwartet (nicht unter Beobachtung); plötzlich ist es *unter euch* da. Aber der Zusammenhang könnte erst spät und künstlich sein. Sicher ist jedoch der Spruch mindestens doppeldeutig, er darf also nicht zu einer *Grundlage* gemacht werden, von der aus nun alle anderen Sprüche um ihren Wortlaut gebracht und zu symbolischen „innerlichen" Aussagen gemacht werden dürften!

Der zweite Spruch ist in ähnlicher Weise ein nur bei Matthäus auftretender, daher in seiner Echtheit nicht sicherer Zusatz zu einem Spruch aus der älteren gemeinsamen Quelle, die das drastischere Wort enthielt: „Wer dich auf die eine Wange schlägt, dem halte auch die andre hin, und wer (mit) dir (rechten und) deinen Mantel nehmen will, dem laß auch das Hemd. (Und wer dich zum Frondienst zwingt eine Meile, mit dem gehe zwei). Wer dich bittet, dem gib, und wer dir abborgen will, von dem kehre dich nicht ab". Das ganze steht bei Mt. (5, 38—42) in dem Zusammenhang der Forderungen einer besseren, tieferen Gesetzeserfüllung, bei Lukas (6, 29—30) unter den Geboten der Feindesliebe. Aus diesen knappen Befehlsworten klingt aber nicht die „Psychologie des Erlösers", jenes sterbensmüde „Laß doch" — heraus, sondern eine verhaltene Kraft, die hier das Höchste fordert im Negativen, wie sie eben auch das Höchste gefordert hat im Positiven: Liebe deinen Feind! Entscheiden läßt sich freilich auch hier wieder die Frage, mit welchem Affekt das Wort gesprochen sei, nicht aus diesem Spruch allein, sondern nur aus der *Gesamthal-*

tung Jesu. Es heißt also, die Sache am unrechten Ende anfassen, wenn man mit diesen beiden Worten das schlichte Verständnis des Evangeliums Jesu nach dem Wortlaut der drei ersten Evangelien aus den Angeln heben will.

Nicht die Evangelien, sondern ein ganz anderes Buch ist es, aus dem Nietzsche seinen Jesus gelesen hat. Er verrät sich selbst in den Worten vom „Berg-, See- und Wiesen-Prediger" (8, 255). Das ist Renans Sprache, und Renan ist's, der ihn, seinen freilich undankbaren Schüler, inspiriert hat. Renan hat das sentimentale Drama von Jesus erfunden: zuerst das Idyll am blauen See, wo Jesus den Jüngern den Himmel auf Erden vorlebt, und dann den spitzfindigen, drohenden Theologen, der mit den Rabbinen im Kampfe ihres Gleichen wird und im tragischen Irrtum untergeht. Das ist das Doppelbild, das Nietzsche „in den Evangelien" gefunden haben will und das er nur auseinander genommen hat. Dann hat er jenen „Bergprediger" mit Buddha gleichgesetzt — nach Schopenhauer. Sein großer Lehrer und „Erzieher", der „Jesus nur als Symbol der Verneinung des Lebens" aufgefaßt haben wollte und über die Evangelien ebenso dachte wie sein Schüler, er ist es, der auch hier noch über Nietzsche herrscht. Aber man lese einmal die Bergpredigt durch, einerlei ob nach Mt. 5—7 oder Luk. 6, 20—49, und man wird bald entdecken, daß auch in ihr schon die beiden nicht bloß zusammenstehen: der Prediger der Liebe und der gewaltige Drohprophet, sondern daß sie auch eine Einheit sind. Renan hat fälschlich eine Epoche der jünglinghaften Liebespredigt konstruiert, und Nietzsche hat keinen Weg von der Liebe zur Drohpredigt finden zu können gemeint, weil er die Liebe völlig verkannte als krankhafte Schwäche, als Buddhas Mitleid und Seligkeitsstreben.

Dann um so schlimmer — würde Nietzsche vielleicht sagen: Wenn Jesus ein Christ gewesen ist, wie Paulus, wenn er selbst mit dem Gericht das Gericht, mit Himmel den Himmel der

„kleinen Lämmer" gemeint hat, dann um so schlimmer. Welch ein Hochmut, wenn er „Gott" seinen Vater genannt hätte und sich den Sohn im besonderen Sinne! — „Aber es liegt ja auf der Hand, was mit dem Zeichen »Vater« und »Sohn« angerührt wird — nicht auf jeder Hand, ich gebe es zu: mit dem Wort »Sohn« ist der Eintritt in das Gesamtverklärungsgefühl aller Dinge (die Seligkeit) ausgedrückt, mit dem Wort »Vater« dieses Gefühl selbst, das Ewigkeits- das Vollendungsgefühl. —" 8, 260. Nur so symbolisiert werden die hohen Selbstbezeichnungen Jesu für Nietzsche erträglich. Das andere aber ist unerträglich:

„Ich gebe ein paar Proben von dem, was sich diese kleinen Leute in den Kopf gesetzt, was sie ihrem Meister *in den Mund gelegt haben*: lauter Bekenntnisse »schöner Seelen«. —

»Und welche euch nicht aufnehmen noch hören, da gehet von dannen hinaus und schüttelt den Staub ab von euren Füßen, zu einem Zeugnis über sie. Ich sage euch: Wahrlich, es wird Sodom und Gomorra am jüngsten Gericht erträglicher ergehn, denn solcher Stadt« (Mark. 6, 11). — Wie *evangelisch*! ... »Und wer der Kleinen Einen ärgert, die an mich glauben, dem wäre es besser, daß ihm ein Mühlstein an seinen Hals gehängt würde und er in das Meer geworfen würde« (Mark. 9, 42). — Wie *evangelisch*! ..

»Wahrlich, ich sage euch, es stehen Etliche hier, die werden den Tod nicht schmecken, bis daß sie sehen das Reich Gottes mit Kraft kommen« (Mark. 9, 1). — Gut *gelogen*, Löwe. . . .

»Wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. *Denn* . . . .« (*Anmerkung eines Psychologen*. Die christliche Moral wird durch ihre *Denns* widerlegt: ihre „Gründe" widerlegen, — so ist es christlich) Mark. 8, 34. —

»Richtet nicht, *auf daß* ihr nicht gerichtet werdet. Mit

welcherlei Maß ihr messet, wird euch gemessen werden« (Matth. 7, 1). – Welcher Begriff von Gerechtigkeit, von einem »gerechten« Richter!

»Denn so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und so ihr nur zu euren Brüdern freundlich tut, was tut ihr Sonderliches? Tun nicht die Zöllner auch also?« (Matth. 5, 46). Prinzip der »christlichen Liebe«: sie will zuletzt gut bezahlt sein.

„Wo ihr aber den Menschen ihre Fehler nicht vergebet, so wird euch euer Vater eure Fehler auch nicht vergeben" (Matth. 6, 15). — Sehr kompromittierend für den genannten »Vater«.

»Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches Alles zufallen« (Matth. 6, 33). – Solches Alles: nämlich Nahrung, Kleidung, die ganze Notdurft des Lebens. Ein Irrtum, bescheiden ausgedrückt.... Kurz vorher erscheint Gott als Schneider, wenigstens in gewissen Fällen...." 8, 275 ff.

Dieses zuletzt frivole Gerede über den Glauben Jesu, der sich ganz in Gottes Hand gegeben hatte und wirklich wie der Vogel und die Lilie auf dem Felde lebte, und, obwohl er nicht hatte, was die Füchse und die Vögel haben, einen Platz, wo er sein Haupt hinlegen konnte, doch diese Worte sprach und dieses Glaubens lebte, darf uns nicht abhalten, das Richtige und Ernste, das in diesen Worten steckt, aus ihnen zu nehmen und zu beherzigen. Auch ist es wieder nicht Nietzsche, der hier spricht, sondern eine ganze Generation und der Zweifel und die sittliche Empörung eines Jahrhunderts, die in ihm zum Ausbruch kommen.

Täuschen wir uns nicht: der Lohngedanke hat abgewirtschaftet, seit Kant wird es als unsittlich, und nicht bloß als naiv empfunden, von seinem Tun Lohn oder Strafe von Gott zu erwarten, und sein Tun nach diesem Gesichtspunkte

einzurichten. Und wenn wir vielleicht über ein Kind noch lächeln, das so nach dem Erfolg seiner Handlung bei Eltern und Lehrern fragt, bei Erwachsenen dürfen wir nicht lächeln, oder die Besten und Stärksten unseres Volkes wenden sich vom Christentum mit Verachtung ab. Warum auch noch aus andern Gründen die Lehre von den Höllenstrafen als sittlich herabziehend empfunden wird, haben wir bei Björnson gesehen.

Aber so scharf und entschieden man hier den Gegnern des Christentums recht geben muß, was unser heutiges Christentum anbelangt, so töricht wäre es, den ewigen Kern dieser Himmels- und Höllenvorstellung zu verkennen, und insonderheit ungerecht zu sein gegen das erste Christentum, Jesus eingeschlossen, das diese Form des religiösen und sittlichen Glaubens nun einmal überkam wie alle andern Formen des Denkens und der Sprache. Es war das Gegebene, daß man sich vor das Gericht gestellt sah – und nicht erst Johannes der Täufer hat geglaubt, daß „den Bäumen die Axt an die Wurzel gelegt ist". Schon seitdem Amos auf dem Herbstfest in Bethel erschienen war, siebenhundert Jahre zuvor, hatte nie das Drohwort der Propheten geruht, daß Gott die Taten des Volkes nicht mit ansehen werde, sondern einschreiten müsse, um dem Recht und der Wahrheit endlich zum Siege zu verhelfen. Und das Zürnen hat doch Nietzsche sonst verstanden und nicht bloß selbst geübt. Sollte er Jesus nicht haben nachfühlen können – wenn er gewollt hätte –, wo er doch von den Propheten noch in „Jenseits von Gut und Böse" schreiben konnte: „Im jüdischen »alten Testament«, dem Buche von der göttlichen Gerechtigkeit, gibt es Menschen, Dinge und Reden in einem so großen Stile, daß das griechische und indische Schriftentum ihm nichts zur Seite zu stellen hat." 7, 77. Aber im Neuen Testament war ihm auch damals schon „zu viel von dem recht zärtlichen, dumpfen Betbrüder- und Kleine-Seelen-Geruch". Sollte Nietzsche wirklich nicht verstanden

haben, was aus jenen Sprüchen redet, die er mit seinem Kommentar begleitet, daß er uns eine solche Posse aufführt? Er sollte nicht aus den beiden ersten den Ingrimm einer im tiefsten von ihrem Ideal erfaßten Seele herausgehört haben? Er, der den Mut hatte, ganz Europa zuzurufen, es werde im Nihilismus versinken, wenn es nicht auf seine Worte höre? Er soll nicht verstanden haben, wie man selbst von einem Gott, dessen Liebe so groß ist, daß sie über Böse und Gute aufgeht wie die Sonne, zu verstockten Herzen sagen kann: er werde nicht vergeben, wenn sie nicht ihre Härte lassen wollten? Er soll wirklich keinen Sinn für die ganze Glut, für den Glauben und die Gewißheit gehabt haben, die aus all diesen Gerichts- und Verheißungsworten sprechen? Nein, er war verblendet, im Christentum muß alles „verlogen", gemein, niedrig sein. So will es das Dogma von den neuen Werten, so will es sein eigener Ingrimm im Kampf um sein Ideal. Es ist vielleicht viel für ihn, daß er diese Worte nicht auf Jesus zurückführt. Und ich möchte ihm das anrechnen als ein Zeichen der Achtung, die Jesus ihm doch trotz allem einflößte. In der viel ruhigeren Morgenröte steht ein viel schlimmeres Wort über Jesus als im ganzen Antichrist: „Wer solchen Wert darauf legt, daß an ihn geglaubt werde, daß er den Himmel für diesen Glauben gewährleistet, und jedermann, sei es selbst ein Schächer am Kreuze, — der muß an einem furchtbaren Zweifel gelitten und jede Art von Kreuzigung kennen gelernt haben: er würde sonst seine Gläubigen nicht so teuer kaufen" 4, 64. Das ist eine gehässige Psychologie, nicht das Suchen des Historikers nach Verständnis. Und mit solchen „Ausdeutungen" wagt Nietzsche einem Mann zu kommen, der gesagt hat: „Was nennt ihr mich Herr, und tut nicht, was ich euch sage!" Der, wenn er sich für den Messias hielt, keinen andern Schluß daraus zog als den, daß er lieben und dienen müsse, anstatt zu herrschen.

Genug und übergenug. Wer die Evangelien liest —

leider begnügen sich die meisten Nietzsche-Leser mit den Trümmern ihres Religionsunterrichts, denen gegenüber diese souveräne „Psychologie" leichtes Spiel hat —, der sieht auch hinter den Bildern einer fernen Weltanschauung das Köstlichste, was Menschenaugen schauen können: ein starkes, kühnes Mannesherz und doch voll von Zartheit und feinem Verständnis gegenüber allen Verschüchterten und Getretenen, ein Mannesherz voll Kraft und glühend von dem Glauben, daß sein Ideal das Höchste und Letzte, das Entscheidende, daß sein Gott der Vater auch seiner ungehorsamen und undankbaren Kinder sei, und daß sein Glaube nicht enttäuscht werde, daß diese Welt mit all dem Furchtbaren und Fragwürdigen, mit all dem Leid und der Sünde einmal eine Herrschaft seines Willens werden müsse.

Nietzsche hat trotz allem vielleicht geglaubt, Jesus zu ehren, wenn er ihn aus dem Christentum herausnehme und neben Buddha stelle. Aber was er dabei aus ihm gemacht hat, ist ein ganz erbärmliches Ding. Sieht er denn nicht, daß selbst in den von ihm verhöhnten Sätzen mehr Kraft und mehr Liebe steckt, als in dem kläglich dekadenten Lüstling, den er geschaffen hat? Der nichts kennt als sein selbstsüchtiges Behagen in dem erträumten Himmel? Diese nervöse Armseligkeit, die zu schwach ist, zu leben, und zu schwach ist, zu sterben? Ist denn diese Inkonsequenz, die Gottes — des gütigen Vaters! — Zorn herabflucht auf die Unversöhnlichen, die ihre Rache wollen, nicht größere Liebe und freier von Selbstsucht, als jenes Sich-nur-nicht-aufregen-wollen, das ihm Nietzsche andichtet? Und warum, wenn er so mimosenhaft war, ist er hineingegangen in sein Volk mit dieser Predigt der Liebe, die ihn dem Haß erst recht ausliefern mußte? Selbst in Buddhas Seele, die allerdings viel mehr von der Sorge um das Glück verzehrt ward als Jesu klarer und königlich sicherer Glaube, lebt doch auch stärker noch als alles das Mitleid mit den andern, um deren willen er Prediger der Erlösung ward.

Nicht einmal er, dessen Ziel ein Verlöschen, ein endliches Loswerden aller Affekte und aller Beziehungen auch zu den liebsten Menschen war, war so sehr frommer Selbstsüchtling, geschweige denn Jesus, dessen Verheißung — und Drohung die „Herrschaft Gottes" in der Welt ist.

Der Gegensatz, der bei aller wesentlichen Gleichheit zwischen Jesus und dem Christentum besteht, liegt ganz anderswo, als wo ihn Nietzsche sucht. Er liegt einmal im Werden und Wachsen der Gemeinschaft — der Kirche — und damit in der Ermäßigung des Ideals; wir haben das schon einmal erwähnt. Und er liegt zum zweiten in der Christologie: das Christentum hat später seinen ganzen religiösen Besitz nicht mehr direkt auf Gott bezogen, wie Jesus es tut und wozu er anleitet, sondern nur noch indirekt, indem es nicht bloß Jesus als den Bringer der vollkommenen Offenbarung Gottes ansah, sondern immer mehr auch als den, der Gottes Gesinnung gegen die Menschen durch sein Opfer erst ermöglicht oder die Seligkeit der Menschen durch seine, der Gottheit, Menschwerdung erst begründet habe. Damit traten die alten Götter der vorchristlichen Welt, der Gott der Gerechtigkeit und die sakramentale Gottheit der Mysterienreligion, wieder vor den Gott der Liebe, den Jesus erlebt hatte und für den er gestorben war: die Botschaft von der Gnade, Liebe und Güte Gottes und der Menschen blieb, aber nur als ein Zweites.

Nach Nietzsche war es anders. Nach Jesu ruhenssüchtiger Liebe kam der Haß. Paulus war der Satan, der sich in einen Engel des Lichts wandelte, der die Rache aller „Unterirdischen", die Müdigkeit aller von dem „ewigen" Rom gelangweilten Zerstörungslustigen sammelte, der den Sklavenaufstand organisierte, nachdem er den Erlöser als den „Vernichter des Gesetzes" erkannt hatte, des Kreuzes, an das er sich geschlagen fühlte, das er haßte, weil es ihn quälte, und das zu vernichten ihm jedes Mittel recht war 4, 66 ff. So predigt er die „Liebe" zu den Elenden und das „Gericht"

über Rom, so organisiert er den Anarchismus aller Eroberten gegen das Reich, die schlechten Instinkte aller Zerstörungswütigen gegen das Letzte, was noch vom Römertum aufrecht stand, was Plato, „die große Zwischenbrücke der Verderbnis“ 15, 120 und die Stoa, die so ganz unhellenisch, semitisch ist 15, 129, noch übrig gelassen hatten.

Ich höre auf, Nietzsches „Geschichtsschreibung“ weiter zu verfolgen: sie ist rückwärts gewandter Haß. Sie muß es sein. Denn er war schließlich so weit, jedes Ideal für ein Verbrechen zu erklären oder für décadence und nur noch die tierhafte Gesundheit gelten zu lassen. Er hatte erkannt, daß die ganze Menschheitsentwicklung auf die christlichen Werte hingeht. Darum muß Sokrates in die Verdammnis und Plato, Buddha und die Stoa, alle, alle. Und wenn das Christentum „der eine unsterbliche Schandfleck“ der Menschheit ist 8, 313, so ist es auch notwendig und folgerichtig, die gesamte Menschheitsentwicklung zu verdammen und dabei anzukommen, daß der Mensch „das mißratenste Tier, das krankhafteste, das von seinen Instinkten am gefährlichsten abgeirrte Tier“ ist 8, 229.

3. Die wesentlichen Typen.

Es ist also nicht das Evangelium, was Nietzsche meistens und mit seinen härtesten Vorwürfen bekämpfen will, sondern das Christentum der Kirche. Und wiederum nicht der Gesamtkirche. Wie ihm im modernen Christentum viel zu viel Aussöhnung mit der Welt, zu viel Optimismus steckt, als daß es echt sein könnte, so im Protestantismus überhaupt. Luther war viel zu derb, zu gesund, zu deutsch und zu viel Bauer, als daß er hätte ein Christ sein können. Er war ein Verhängnis für die Menschheit, denn er kam, als die Renaissance eben sogar den Papstthron erobert hatte und das Leben daran war, mit dem Christentum stillschweigend aufzuräumen. „Und Luther stellte die Kirche wieder her: er griff sie an ... Die Renaissance — ein Ereignis ohne Sinn, ein ewiges

Umsonst. Ah diese Deutschen, was sie uns schon gekostet haben! Umsonst — das war immer das Werk der Deutschen." „Sie haben, seit einem Jahrtausend beinahe, alles verfilzt und verwirrt, woran sie mit ihren Fingern rührten, sie haben alle Halbheiten — Drei-Achtelsheiten! — auf dem Gewissen, an denen Europa krank ist, — sie haben auch die unsauberste Art Christentum, die es gibt, die unheilbarste, die unwiderlegbarste, den Protestantismus auf dem Gewissen ... Wenn man nicht fertig wird mit dem Christentum, die Deutschen werden daran schuld sein." 8, 311 f.

Aber wo ist nun endlich das Wesen des Christentums rein zu fassen? Nun einmal in all den Gestalten der Kirche, die lebensabgewandt sind, in den Einsiedlern und Heiligen, und in jenen Prälaten der Kirche, wie sie seit der „Morgenröte" durch die Essays und Romane dekadenter Männer und hysterischer Frauen — schreiten, „mit ihren herrschenden Augen und schönen Händen und Füßen". Vor allem ist es immer wieder Pascal, aus dessen Schriften Nietzsche das Wesen des Christentums erhebt; ihn erkennt er in seiner Art an, mit ihm setzt er sich als mit dem Christentum auseinander. Dabei ist Pascal ein notorisch kranker Mann gewesen, einer aus jener Reihe, die ins Christentum hinein den skeptischen Pessimismus gebracht und ihn mit einer Art platonischer Mystik überwunden haben, eine Nebenentwicklung des Christentums, ein Fremdkörper in seinem Organismus. Entweder diese krankhafte Zartheit und Heiligkeit und das Mitleid — oder der Massenaufstand, der „Altruismus", der Sozialismus, der Größenwahn der Viel-zu-Vielen — das ist für Nietzsche Christentum.

Wir werden hier nicht weiter mit ihm streiten, sondern die Hauptpunkte herausgreifen, um die es sich bei einer jeden Religion handelt. Wie man, um eine Pflanze zu beschreiben, Wurzel, Stengel, Blätter, Blüte und Frucht ins Auge fassen muß, so bei einer Religion das Ideal, das sie vom Menschen hat und zu dem sie den Menschen emporblicken läßt, den Gott,

den sie hinter dem Geheimnis des Lebens waltend findet, die Art, wie sie das Leben des Menschen in der Welt beurteilt, und endlich das Erlebnis, in dem der Mensch Gott findet und sich mit ihm vereinigt. Nietzsche soll uns sagen, was er in allen diesen Stücken gegen das Christentum hat, und wir werden versuchen, ihm darauf zu antworten aus der Geschichte des Christentums und im Sinne der Gegenwart.

Das christliche Ideal.

1. Die Unwahrhaftigkeit.

„Man soll sich nie Frieden geben, so lange dies Eine noch nicht in Grund und Boden zerstört ist: das Ideal vom Menschen, welches vom Christentum erfunden worden ist, seine Forderungen an den Menschen, sein Nein und Ja in Hinsicht auf den Menschen“ 15, 155. So sehr man mit vollem Recht dies Wort als ein Motto über Nietzsches ganzes Schaffen schreiben kann, so sehr würde man sich täuschen, wenn man es als die eigentliche Triebfeder seines Kampfes ansehen wollte. Aus allen seinen Schriften leuchtet hervor, daß hinter dem prinzipiellen Kampf mit dem Ideal seine Empörung über den Unfug steht, der mit dem Ideal getrieben wird, und seine Entrüstung über den elenden Mischmasch, der sich für christlich ausgibt und es nicht ist. In der Unwahrhaftigkeit, die sich heute überall breitmacht und in die das Christentum mit seinen unmöglichen Forderungen die Menschheit nach Nietzsches Meinung hineingezwungen hat, liegt die eine Wurzel seines Hasses. Wo Ibsen mit Ironie über diesen Mischmasch spottet, wo Björnson mit Liebe und Kraft gegen ihn kämpft, da wütet Nietzsche mit Keulenschlägen und Steinwürfen und trifft wie der Bär in der Fabel nicht bloß das lästige Geschmeiß. „Ich betrachte alles, was ich als Christentum gesehen habe, als eine verächtliche Zweideutigkeit der Worte, eine wirkliche Feigheit vor allen Mächten, die sonst herrschen ... Christen

der allgemeinen Wehrpflicht, des parlamentarischen Stimmrechts, der Zeitungskultur, — und zwischen dem Allen von »Sünde«, »Erlösung«, »Jenseits«, »Tod am Kreuze« reden —: wie kann man in einer solchen unsauberen Wirtschaft es aushalten!" 15, 157. „Es gibt Tage, wo mich ein Gefühl heimsucht, schwärzer als die schwärzeste Melancholie — die *Menschen-Verachtung*. Und damit ich keinen Zweifel darüber lasse, *was* ich verachte, *wen* ich verachte: der Mensch von heute ist es, der Mensch, mit dem ich verhängnisvoll gleichzeitig bin. Der Mensch von heute — ich ersticke an seinem unreinen Atem." — „Was ehemals bloß krank war, heute ward es unanständig, — es ist unanständig, heute Christ zu sein." „Wohin kam das letzte Gefühl von Anstand, von Achtung vor sich selbst, wenn unsere Staatsmänner sogar, eine sonst sehr unbefangene Art Mensch und Antichristen der Tat durch und durch, sich heute noch Christen nennen und zum Abendmahl gehn? ... Ein Fürst an der Spitze seiner Regimenter, prachtvoll als Ausdruck der Selbstsucht und Selbstüberhebung seines Volkes, — aber, *ohne* jede Scham, sich als Christen bekennend! ... *Wen* verneint denn das Christentum? *was* heißt es »Welt«? Daß man Soldat, daß man Richter, daß man Patriot ist; daß man sich wehrt; daß man auf seine Ehre hält; daß man seinen Vorteil will; daß man *stolz* ist ... Jede Praktik jedes Augenblicks, jeder Instinkt, jede zur *Tat* werdende Wertschätzung ist heute antichristlich: was für eine *Mißgeburt von Falschheit* muß der moderne Mensch sein, daß er sich trotzdem *nicht schämt*, Christ noch zu heißen!" 8, 263.

Ich brauche die Gedankengänge nicht zu wiederholen, die uns vor allem bei Ibsen beschäftigt haben. Im Prinzip ist es richtig, daß das Christentum jenseits all dieser Dinge ist, die Nietzsche hier anführt: es verlangt nicht bloß, daß man nicht „seinen Vorteil" will, sondern auch, daß man auf seine „Ehre" im Sinn gesellschaftlicher Wertschätzung und Anerkennung verzichte und auf den Stolz, der nur das Bewußtsein

davon ist. Es kennt, wenn man das so nennen will, nur die „Ehre“, die darin besteht, daß man sich durch nichts von seinem Ideal abbringen und zu seiner Verleugnung zwingen läßt, und Stolz nur als ein Zustolz-sein zum Schlechten. Es „wehrt“ sich nicht gegen das Böse, das einem persönlich zugefügt wird, es „richtet“ nicht, sondern es vergibt; es verwirft die Gewalttat auch um sittlicher Güter willen; man kann also nicht „Patriot“ in jedem Sinne sein. Nicht den Jesus, der sein Volk durch Buße und innere Erneuerung retten wollte, sondern den Barabbas, der im Aufstand Blut vergossen hatte, hat das Volk im ganz richtigen Instinkt der „Selbstsucht und Selbstüberhebung“ aus den Händen der römischen Fremdherrschaft gerettet. Das ist alles richtig. Aber ist darum das Erreichte verächtlich, weil unser heutiges Christentum noch nicht am Ende seiner „Weltüberwindung“ ist?

Man muß das oben geschilderte Durcheinanderwachsen der Ideale verstehen, um über Nietzsches Anklagen ruhig hinauskommen zu können und doch nicht stumpf oder leichtfertig zu werden. Was er da aufführt, sind selbst schon wieder sich widersprechende Ideale, die im Kampfe mit einander liegen: die Selbstsucht, die sich „wehrt“, ist bereits vom Staate wie von der Gesellschaftssitte begrenzt: der Staat gestattet heute niemand mehr, daß er sich private Rache sucht, wenn er bestohlen oder beleidigt worden ist. Und die Gesellschaftssitte verlangt für die Mitglieder der Gesellschaft ebenfalls den Verzicht auf die Rache, sie bietet ihnen dafür das Duell. Aber das Duell zur „Wahrung der Ehre“ wird vom Staate nicht oder nicht mehr voll anerkannt. Ja, er verbietet und bestraft es; aber weil er fühlt, daß er hier mit einem andern Ideal kämpft, so bestraft er es anders und milder als die Rache. Umgekehrt hat er auch die Mennoniten, die keinen Kriegsdienst leisten und also das christliche Prinzip anders deuten — wörtlicher will ich einmal sagen — als das vom Staat anerkannte Christentum, zuerst verfolgt, dann geduldet. In ähnlicher

Weise, wie er das vorstaatliche Ideal der gesellschaftlichen Selbsthilfe behandelt hat, so behandelt er hier das überstaatliche Ideal des Christentums. Nietzsche sieht überall Heuchelei, wo verständliche geschichtliche Entwicklung, Bewegung, Leben, Kampf — und Anpassung, langsame Umgestaltung von innen und Erhöhung zu neuen Idealen vorliegt.

Um die Beispiele noch etwas auszuführen: Das Christentum verwirft den Krieg ebenso wie das Vergeltungsrecht und das Duell ebenso wie die Rache; wer derartiges unternimmt, muß wissen, daß er sich auf das Christentum dafür nicht berufen kann. Das muß man deutlich und scharf sagen. Das Christentum kann den Staat nur als eine Erziehungsgemeinschaft ansehen und den Zwang, den er ausübt, nur als Mittel der Erhaltung des Volkslebens. Es gibt dem Menschen eine neue Freudigkeit am Leben seines Volkes, das ihm in seiner Eigenart eine von Gott geschenkte Gabe für alle Menschen ist, und darum eine Aufgabe, es so schön und rein und heilig zu entfalten, als dieser Anlage entspricht. Und wenn das Christentum noch nicht vermocht hat, den Krieg und das Vergeltungsrecht abzuschaffen, weil sie noch nötig erscheinen zum Schutz dieses Volkslebens, so ist es doch auf dem Weg dazu. Es fängt dabei jedesmal mit dem Vollzug der Dinge an. Ueber den Schlachtfeldern weht das rote Kreuz für Freund und Feind, wir führen nicht mehr mit Frauen und Kindern, nicht mehr mit Verwundeten und Nichtsoldaten Krieg, obwohl rein vom Standpunkt der Vernichtung des Feindes die Frauen und Kinder, wie alle antiken Völker gewußt haben, ebenso wichtig sind, wie die kämpfenden Männer. Wir beten nicht mehr zu dem „Gott der Heerscharen", daß man „die Säuglinge des Feindes schmettern möge an den Stein" Psalm 137. Wenn auch oft noch kriegerisch gepredigt wird und uns selbst der Krieg als christliche Tugend gepriesen wird: über diese Verwirrung werden wir immer mehr hinauskommen. Und unsere Gefängnisse werden immer mehr Bewahrungs- und Erziehungs-

anstalten werden, wie sie es zum Teil wohl sind. Und je mehr dies wird, desto mehr werden auch die Strafen selbst schon nach diesem Gesichtspunkt gegeben werden. Schon haben wir Fürsorgeerziehung und bedingte Begnadigung; wir werden bei der Erziehungs- und Schutzstrafe überhaupt endigen. Denn „Vergeben" im christlichen Sinn heißt ja nicht, wie es oft oberflächlich gemeint ist, sagen, daß man verziehen hat, sondern Gutes tun an dem andern, ihm helfen, daß er loskomme von seiner Sünde, wenn es seine Sünde war, die ihn zur Kränkung trieb. Und dem Gefährdeten Schutz gewähren vor den „wilden Tieren" unter den Menschen müssen wir auch als Christen, und besser, als es das jetzige Strafverfahren tut, das immer wieder die Degenerierten und Grausamen auf die Menschheit losläßt. Ein neuer, christlicher Staats- und Gesellschaftsgedanke tut sich vor uns auf — eine Fülle des Segens und der Freude, des Guten und der Kraft ausgießend über ein Volk: nicht der theokratische Staatsgedanke des Mittelalters und Calvins, sondern ein neuer innerlich christlicher Staat, hinter dem „römisches" und „deutsches" d. h. vorchristliches, polytheistisches, Vergeltungs-Recht in weiter Ferne liegen.

2. Das Mitleid.

Aber läßt sich wirklich aus dem Prinzip des Christentums ein solches positives Ideal einer neuen Menschheit entwerfen? Ist das nicht selbst wieder „protestantische", „deutsche" Zweideutigkeit, eine Verleugnung des wahren Christentums, das von all dem nichts weiß, seines ethischen Prinzips, das durchaus negativ, nämlich „Mitleid" ist. So meint Nietzsche allerdings und Unzählige mit ihm, solche, die das Christentum wegen seiner Mitleidspredigt loben und solche, die es aus demselben Grunde verdammen.

„Man nennt das Christentum die Religion des Mitleidens. — Das Mitleiden steht im Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühls erhöhen: es

wirkt depressiv. Man verliert Kraft, wenn man mitleidet.... Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend..... Das ist der erste Gesichtspunkt; es gibt aber noch einen wichtigeren. Gesetzt, man mißt das Mitleiden nach dem Werte der Reaktionen, die es hervorzubringen pflegt, so erscheint sein lebensgefährlicher Charakter in einem noch viel helleren Lichte. Das Mitleiden kreuzt im ganzen Großen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selektion ist. Es erhält, was zum Untergange reif ist, es wehrt sich zu Gunsten der Enterbten und Verurteilten des Lebens, es gibt durch die Fülle des Mißratenen aller Art, das es im Leben festhält, dem Leben selbst einen düstern und fragwürdigen Aspekt.... Vom Instinkte des Lebens aus müßte man in der Tat nach einem Mittel suchen, einer solchen krankhaften und gefährlichen Häufung des Mitleids, wie ihn der Fall Schopenhauers (und leider auch unsrer gesamten literarischen und artistischen décadence von St. Petersburg bis Paris, von Tolstoi bis Wagner) darstellt, einen Stich zu versetzen: damit sie platzt... Nichts ist ungesunder, inmitten unsrer ungesunden Modernität, als das christliche Mitleid." 8, 223. Unermüdlich ist Nietzsche in der Wiederholung dieser beiden Argumente gegen das Mitleid, unermüdlich im Herbeischaffen immer neuer Züge, die den verderblichen und erbärmlichen Charakter dieser „christlichen" Grundtugend beweisen sollen, die das Leben selbst verdüstert und vernichtet, weil sie alles Elende und Kranke konserviert, statt ihm zum Tode zu helfen. „Was fällt, das soll man auch noch stoßen!" 6, 305. „Christentum, Alkohol, die beiden großen Mittel der Korruption" 8, 310, ganz ernsthaft, nicht bloß ein Wutschrei, der sich Gehör um jeden Preis verschaffen will. Denn schon in der viel feineren und von Geschrei freieren Tonart in Jenseits von Gut und Böse heißt es:

„Wie verhalten sich nun die genannten beiden größten Religionen [Christentum und Buddhismus] zu diesem Ueberschuß der mißlungenen Fälle? Sie suchen zu erhalten, im Leben

festzuhalten, was sich nur irgend halten läßt, ja sie nehmen grundsätzlich für sie Partei, als Religionen für Leidende, sie geben allen denen Recht, welche am Leben wie an einer Krankheit leiden, und möchten es durchsetzen, daß jede andre Empfindung des Lebens als falsch gelte und unmöglich werde. Möchte man diese schonende und erhaltende Fürsorge, insofern sie neben allen anderen auch dem höchsten, bisher fast immer auch leidendsten Typus des Menschen gilt und galt, noch so hoch anschlagen: in der Gesamtabrechnung gehören die bisherigen, nämlich souveränen Religionen zu den Hauptursachen, welche den Typus »Mensch« auf einer niedrigeren Stufe festhielten, — sie erhielten zu viel von dem, was zu Grunde gehn sollte. Man hat ihnen Unschätzbares zu danken; und wer ist reich genug an Dankbarkeit, um nicht vor alledem arm zu werden, was zum Beispiel die »geistlichen Menschen« des Christentums bisher für Europa getan haben. Und doch, wenn sie den Leidenden Trost, den Unterdrückten und Verzweifelnden Mut, den Unselbständigen einen Stab und Halt geben und die Innerlich-Zerstörten und Wild-Gewordenen von der Gesellschaft weg in Klöster und seelische Zuchthäuser lockten: was mußten sie außerdem tun, um mit gutem Gewissen dergestalt grundsätzlich an der Erhaltung alles Kranken und Leidenden, d. h. in Tat und Wahrheit an der Verschlechterung der europäischen Rasse zu arbeiten? Alle Wertschätzungen auf den Kopf stellen — das mußten sie! Und die Starken zerbrechen, die großen Hoffnungen ankränkeln, das Glück in der Schönheit verdächtigen, alles Selbstherrliche, Männliche, Erobernde, Herrschsüchtige, alle Instinkte, welche dem höchsten und wohlgeratensten Typus »Mensch« zu eigen sind, in Unsicherheit, Gewissensnot, Selbstzerstörung umknicken, ja die ganze Liebe zum Irdischen und zur Herrschaft über die Erde in Haß gegen die Erde und das Irdische verkehren — das stellte sich die Kirche zur Aufgabe und mußte es sich stellen, bis für ihre Schätzung endlich »Entweltlichung«, »Entsinnlichung« und »höherer Mensch« in Ein

Gefühl zusammenschmolzen.“ 7, 88 f. „Menschen, nicht hoch und hart genug, um am Menschen als Künstler gestalten zu dürfen; Menschen, nicht stark und fernsichtig genug, um, mit einer erhabenen Selbstbezwingung, das Vordergrund-Gesetz des tausendfältigen Mißratens und Zugrundegehens walten zu lassen; Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen: – solche Menschen haben, mit ihrem „Gleich vor Gott“, bisher über dem Schicksale Europas gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Herdentier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmäßiges herangezüchtet ist, der heutige Europäer .....“ 7, 90.

Nietzsche hat schon selbst bemerkt, daß dem ersten seiner Gründe entgegengehalten werden kann, daß eben durch die Reaktion des Mitleids unendlich viel Leid aus der Welt geschafft wird. Zunächst wird wohl das Leid vermehrt; aber indem die Quellen des Leidens eben durch Mitleid zugestopft werden, verliert das Leben immer mehr von seiner Düsterkeit und Fragwürdigkeit. Und man sagt zu ihr doch am besten „Ja“, indem man sie bemeistert, und nicht indem an sie sie gehen läßt und sich vor ihr beugt. Das hat Nietzsche selbst ganz gut bemerkt.

Darum der zweite, „darwinistische“ Grund, der ausschlagend sein soll. Man hört ihn überhaupt oft zu Gunsten der „Starken“ und „Gesunden“ angeführt von sonst ganz friedlichen Naturwissenschaftlern. Aber es ist wirklich, obwohl sie bei Nietzsche immer wiederkehrt, die alleroberflächlichste von allen „darwinistischen“ Folgerungen. Denn einmal angenommen, man wolle nach dem Grundsatz der Selektion verfahren, oder besser, ihn walten lassen. Sollen wir alle schwächlichen Kinder sterben lassen? Und wie viel wirkliche Helden wären dann nicht über die Erde gegangen, weil sie schwächliche Kinder waren? Sollen wir die Kranken umkommen lassen, ist, wer keinen gesunden Leib hat, nicht wert, daß er exi-

stiert? Würde nicht auch Nietzsche unter das Gericht dieses Verdikts fallen? Es liegt dieser ganzen physiologischen Phrase Nietzsches der Unsinn zugrunde, als ob beim Menschen wie bei Tieren die Vererbung lediglich durch den leiblichen Zusammenhang der Eltern mit den Kindern erfolge. Das ist beim Tier der Fall und am tierischen Organismus sind die Selektionstheorien gebildet. Es ist unmöglich, sie auf den Menschen zu übertragen, das ist selbst darwinistisch gedacht eine Plumpheit ersten Grades. Denn seitdem der Mensch das „Gehirn" ausgebildet hat mit all seinen Gedanken und „Listen", seiner Klugheit und seinen Freuden, vererbt er nicht bloß durch Zeugung, sondern durch Wort und Unterricht, durch Geschichte und Kultur. Und so springen Technik und Weisheit, Kunst und Religion vom Vater auf den Sohn nicht durch Zeugung, sondern durch Zeugung und Erziehung. Und Erbe wird nicht immer der, der seinen Körper vom Vater hat, sondern wer seines Geistes Kind und Nachkömmling ist. Selbst ganze Völker erben so, nicht weil eine Blutsverwandtschaft besteht, sondern nur etwas, was der Mensch voraus hat vor dem Tier: Geistesgemeinschaft. Die Selektion der Natur, die ein hochbegabtes zartes Menschenkind sterben läßt, um einen brutalen Verbrecher zu erhalten, hat der Mensch korrigiert, verbessert, — zu seinem Heil, oder man muß eben wieder zu dem Resultat kommen, daß der Mensch das „mißratenste, weil von seinen Instinkten am meisten abgeirrte Tier" ist.

Allein Nietzsche hat noch mehr gegen das Mitleid. Mit dem Argwohn des Kranken gegen die Gesunden, des Menschen, der viel bemitleidet worden ist von Leuten, deren Geschwätzigkeit im Trösten- und Helfenwollen bis zur Raserei nervös machen kann, wie seine Schwester es beschreibt, hat er das Mitleid als eine raffinierte Grausamkeit, als die Eigensucht der Dummen und Gesunden erkannt und in höhnischen Worten immer wieder bloßgelegt, wie er meint. „Was ist denn das eigentlich für ein Trieb und welches ist sein Hintergedanke?

Man will machen, daß unser Anblick dem anderen wehe tue und seinen Neid, das Gefühl der Ohnmacht und seines Herabsinkens wecke; man will ihm die Bitterkeit seines Fatums zu kosten geben, indem man auf seine Zunge einen Tropfen unseres Honigs träufelt und ihm scharf und schadenfroh bei dieser vermeintlichen Wohltat ins Auge sieht." 4, 36. Und weiter: „Die Kehrseite des christlichen Mitleidens am Leide des Nächsten ist die tiefe Beargwöhnung aller Freuden des Nächsten, seiner Freude an allem, was er will und kann." Oder noch schlimmer: „Wo heute Mitleiden gepredigt wird, – und, recht gehört, wird jetzt keine andere Religion mehr gepredigt – möge der Psycholog seine Ohren aufmachen: durch alle Eitelkeit, durch allen Lärm hindurch, der diesen Predigern (wie allen Predigern) zu eigen ist, wird er einen heiseren, stöhnenden, echten Laut von Selbstverachtung hören. Sie gehört zu jener Verdüsterung und Verhäßlichung Europas, welche jetzt ein Jahrhundert lang im Wachsen ist. ...: wenn sie nicht deren Ursache ist! Der Mensch der »modernen Ideen«, dieser stolze Affe, ist unbändig mit sich selbst unzufrieden: dies steht fest. Er leidet: und seine Eitelkeit wünscht, daß er nur »mit leidet«". 7, 175. Und noch eine vierte Erbärmlichkeit steckt hinter diesem gepriesenen Mitleid: die Furcht der kleinen Leute vor den Großen und Gewaltigen; nur mit der Predigt vom Mitleid konnten sich die Elenden schützen. Sie machten die Großen damit krank, um vor ihnen sicher zu sein. 7, 133. 127. 131.

Das alles ist der Argwohn eines Kranken gegen seine Pfleger. Und doch ist etwas Berechtigtes an all diesen Anklagen. Man frage sich einmal selbst, ob man von jemand bemitleidet werden will, ob wir das als eine wohltuende Stellung zu uns empfinden? Selbst wenn man milder fragt, ob wir Mitleid von unseren Mitmenschen wünschen, fühlen wir das Peinliche und Erniedrigende der Vorstellung für uns. Wenn Nietzsches Aufspürung der geheimsten Empfindungen des Mit-

leidigen auch vom Argwohn diktiert ist und er wieder einmal den Gedanken nicht bloß zu Ende gedacht, sondern über das Ende hinaus gedacht, nein – gewittert hat: wahr ist es doch, auch die edelste Seele kann Mitleid nicht geben, ohne ihre Ueberlegenheit irgendwie mitzuempfinden, ohne sich dem andern als der gebende Teil gegenüberzustellen. Das gestehen die Mitleids-Ethiker selbst unbewußt zu. Hören wir R. Wagner, wie er es begründet, daß nicht die Liebe, sondern das Mitleid das Prinzip der Moral sein müsse. „Was nun aber das Mitleiden charakterisiert, ist, daß es in seinen Affektionen durchaus nicht von den individuellen Beschaffenheiten des leidenden Gegenstandes bestimmt wird, sondern eben nur durch das wahrgenommene Leiden selbst. In der Liebe ist es anders: in ihr steigern wir uns bis zur Mit-Freude, und die Freude eines Individuums können wir nur teilen, wenn dessen besondere Eigenschaften uns im höchsten Grade angenehm und homogen sind. Unter gemeinen Persönlichkeiten ist dies eher und leicht möglich, weil hier die rein geschlechtlichen Beziehungen fast ausschließlich tätig sind. Je edler die Natur, desto schwieriger diese Ergänzung zur Mitfreude: dann, gelingt sie, aber auch das Höchste! — Dagegen kann das Mitleiden sich dem gemeinsten und geringsten Wesen zuwenden, einem Wesen, welches außer seinem Leiden durchaus nichts Sympathisches, ja in dem, woran es sich zu freuen imstande ist, sogar nur Antipathisches für uns hat. Der Grund hiervon ist jedenfalls ein unendlich tiefer, und, erkennen wir ihn, so sehen wir uns hierdurch über die eigentlichen Schranken der Persönlichkeit erhoben. Denn wir begegnen in unserem so ausgeübten Mitleiden dem Leiden überhaupt, abgesehen von jeder Persönlichkeit." (An M. Wesendonk, S. 51.) Und eben aus diesem Grund ist das Mitleid ein unbrauchbares Moralprinzip. Es will dem andern wohltun, aber es tut ihm stets auch wehe; denn wer Mitleid hat, steigt herab, und eben

das erniedrigt den fein empfindenden Menschen. Mitleid ist deshalb nicht Liebe.

Einmal ist Nietzsche dieser Erkenntnis nahe gewesen, als er im Zarathustra schrieb:

„So seid mir gewarnt vor dem Mitleiden: d a h e r kommt noch den Menschen eine schwere Wolke! Wahrlich, ich verstehe mich auf Wetterzeichen!

Merket aber auch dies Wort: alle große Liebe ist noch über all ihrem Mitleiden: denn sie will das Geliebte noch — schaffen!

»Mich selber bringe ich meiner Liebe dar, und m e i n e n N ä c h s t e n g l e i c h mir« — so geht die Rede allen Schaffenden.

Alle Schaffenden aber sind hart." — 6, 130.

Man könnte sagen, das sei ein Spiel mit den Worten. Auch Mitleid könne man anders verstehen als jenes zuckersüße Gefühl (7, 53), das vor Mitleiden alles zugibt, selbst daß eine Menschheit sich an ihrem Mitleid zugrund richtet. Man könnte sich auf Nietzsche selbst berufen wollen, der einmal „Mitleid gegen Mitleid" so gestellt hat: „Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Ueberfluß, Lehm, Kot, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag: — versteht ihr diesen Gegensatz? Und daß e u e r Mitleid dem »Geschöpf im Menschen« gilt, dem was geformt, gebrochen, geschmiedet, gerissen, gebrannt, geglüht, geläutert werden muß, — dem was notwendig leiden muß und leiden soll? Und u n s e r Mitleid — begreift ihr's nicht, wem unser umgekehrtes Mitleid gilt, wenn es sich gegen euer Mitleid wehrt, als gegen die schlimmste aller Verzärtelungen und Schwächen? — Mitleid also g e g e n Mitleid!" 7, 181. Allein es handelt sich hier wirklich um zwei verschiedene sittliche Prinzipien. Mitleid will hier ganz scharf im Schopenhauerschen und buddhistischen Sinn gemeint sein, nicht bloß in dem allgemeinen Sinn von Erbarmen; es ist das M i t-

Leiden gemeint, das aus der Erkenntnis wächst, daß alles leidet, ja daß alles Leben „Leiden" ist, und daß ein einziges Lebendiges in allen Wesen leidet. „Das bist du", das geheimnisvolle Wort des brahmanischen Pantheismus ist die Grundlage dieser Lehre vom Leid und vom Mitleiden. Und Mitleid heißt: dies Leiden als das eigene fühlen und andere Wesen nicht mehr leiden machen wollen, nicht Mensch und Tier, nicht Nähe und nicht Ferne. Sich von allem lösen und ihnen sagen, daß sie sich von allem lösen sollen, was Leid machen kann. Nicht lieben; denn lieben heißt sich freuen an einem Menschen, und daß er ein Wert für uns ist. Eben darum aber auch heißt es: an ihn glauben und von ihm fordern. Geliebt werden — das ist nicht wie bemitleidet werden, man fühlt es in der Passivform deutlicher; geliebt werden, das heißt: ein Wert sein für den andern, das heißt schenken im Nehmen und nicht bloß empfangen. Geliebt werden, das ist ein Glück und nicht ein Unglück dabei, wie bemitleidet werden. Wer von uns fordert, schätzt uns höher, als wer uns bloß schenken will. Mitleid, das heißt verzichten wollen auf den andern, Liebe, das heißt, ihn suchen und auf ihn trauen.

Und darum hat Nietzsche die eine Seite auch der christlichen Liebe beschrieben mit dem kurzen Wort: „Liebe ist noch über ihrem Mitleiden: denn sie will das Geliebte noch schaffen". Man sehe nur Brands Liebe zu Agnes darauf hin an und etwa noch seine Liebe zu seinem Volk. Ist das Mitleid? Aber Liebe ist es, große, starke innige Liebe. Nietzsche weiß nicht, was christliche Liebe ist; er setzt sie meist dem Mitleid gleich. So ist ihm 7, 132 „Moral der Nächstenliebe" gleich „beständige Uebung von Rücksicht, Mitleid, Billigkeit, Milde, Gegenseitigkeit der Hilfeleistung". Und auch in eine seiner „Neuen Tafeln" hat er das gleiche Mißverständnis eingegraben, indem er Liebe übersetzt mit: „Schone deinen Nächsten!" vgl. S. 135. Aber auch der christlichen Liebe gilt das Ge-

bot: „Ueberwinde dich selber noch in deinem Nächsten". Das ist das Schwerste, das vielleicht von einer Predigt der Liebe gefordert wird, aber es wird gefordert: sie ist noch über ihrem Mitleiden.

Muß ich das noch beweisen? Ist die „christliche" Mattherzigkeit schon so tief gedrungen, daß man das nicht sogleich fühlt? Hat Jesus seine Jünger bemitleidet, weil sie alles verlassen mußten, Vater und Mutter, Bruder und Schwester? Hat er ihnen gesagt, wie Buddha, das heiße Erlösung? Nein, es war das Opfer um der „Seele" willen und der letzte Dienst!

3. Die Liebe.

Mit der Liebe aber als ethischem Prinzip meint Nietzsche schnell fertig zu sein. „›Und die Liebe?‹ – Wie! Sogar eine Handlung aus Liebe soll unegoistisch sein? Aber ihr Tölpel—!" 7, 174. Als ob die Liebe sich ein Verdienst anrechnen wolle aus ihrer unegoistischen Handlungsweise! Als ob sie danach frage, ob sie den Forderungen irgend einer Pflichtmoral entspreche! Als ob sie überhaupt einer Forderung entspreche! Liebe ist einfach da; und, wo sie fehlt, können die besten, segensreichsten Handlungen sie nicht ersetzen. Sie ist da als eine natürliche Lebensäußerung des Menschen, und darum ist sie eben sein höchstes Glück zugleich in seiner opfervollsten Tat. Und wenn sich einer ohne diese Gesinnung zwingen will zu der Tat, so fehlt seiner Tat das Beste, nämlich jener Hauch des Unbewußten und ganz Selbstverständlichen, der über aller Liebe liegt. Die Ethiker haben zu schlecht von der Liebe geredet, daß man sie immer noch mißversteht; sie haben sich ihre christliche Ethik immer wieder von den Philosophen hergeholt, die selber nach der Ueberlieferung der Wissenschaft von polytheistischer Moral gelernt haben. Das Christentum ist oft noch mißverstanden.

Aber Nietzsche meint auch die Liebe selbst noch im Innersten belauscht und ihr das Geheimnis ihres Wesens abgezwungen

zu haben, daß sie sich ihm hätte offenbaren müssen, im grunde auch nicht anders zu sein als sein „Wille zur Macht". Heißt er bei den Unterdrückten Freiheit, bei den Stärkeren und zur Macht Heranwachsenden Gerechtigkeit, d. h. gleiches Maß der Rechte, wie sie die herrschende Art hat, so verkleidet er sich bei den Stärksten, Reichsten, Unabhängigsten, Mutigsten [also das gesteht Nietzsche doch wenigstens zu] in die Liebe zur Menschheit, zum Volke, zum Evangelium, zur Wahrheit... Im Grunde ist es nur die Liebe zu seinem »Werkzeug«, zu seinem »Pfand«, seine Ueberzeugung davon, daß ihm das und das zugehört, als einem, der im Stand ist, es zu benutzen. »Freiheit«, »Gerechtigkeit« und »Liebe«!!! — 15, 361 f.

Die theoretische Antwort auf diese Ungeheuerlichkeiten der Verdächtigung ist sehr leicht: man kann einem Menschen doch nur das Motiv zurechnen, das ihm bewußt ist. Wer aber die Gemeinheit einmal ausgedacht hat, daß er auch seine Liebe nur als ein Mittel zur Macht ansieht und nun so lebt, wer sich in der Liebe nicht ebenso aufgibt, wie er vom anderen empfängt, der hat ja die Liebe gar nicht mehr. Aber Nietzsche hat es selber besser gewußt, als er sich in seinen bösen Stunden einredete. Er hat nicht lange vor dem eben zitierten das andere Wort geschrieben: „Was aus Liebe getan wird, geschieht immer jenseits von Gut und Böse" 7, 106. Das heißt aber auch in seinem Sinn: wer liebt und aus Liebe handelt, will gar nicht mit der Gerechtigkeit gemessen sein und seine Handlungen in irgend einem Sinne sich angerechnet haben. Nicht weit davon steht das andere Wort: „Jesus sagte zu seinen Juden: »Das Gesetz war für Knechte, — liebt Gott, wie ich ihn liebe, als sein Sohn! Was geht uns Söhne Gottes die Moral an!«" 7, 108. Man sieht, was Nietzsche unter Moral verstand und wie er die Liebe kannte. Auch ein drittes Wort derselben Schrift verrät ihn: „Die Liebe bringt die hohen und verborgenen Eigenschaften eines Liebenden ans Licht", nur daß dem Argwöhnischen

gleich wieder die Skepsis dazwischen redet, daß er fortfahren muß: „sein Seltenes, Ausnahmsweises, insofern täuscht sie leicht über das, was Regel an ihm ist" 7, 108.

Was Nietzsche in dem kurzen Satz von Jesus gesagt hat, zeigt, daß er hier und da das Christentum auch hinter den populären Mißverständnissen durchschaute. Das Christentum ist nicht sittliche Gesetzesreligion, sondern sittliche Erlösungsreligion. Es gebietet nicht dem Menschen die Liebe — der Imperativ ist nur überlieferte Form — sondern es gibt sie ihm. Es wirft sie ihm ins Herz, daß sie ihm so selbstverständlich ist wie den Blumen das Blühen, dem Vogel das Singen. „Ich kann nicht anders." „Was ich lebe, das lebe nicht ich, sondern Christus lebt in mir." Es ist im Grunde kein Gebot, sondern ein neues Leben. Schon oben ist davon die Rede gewesen und hernach wird uns dies Erlebnis noch einmal beschäftigen.

4. Die Herde.

„Das Christentum als eine Entnatürlichung der Herdentier-Moral: unter absolutem Mißverständnis und Selbstverblendung. Die Demokratisierung ist eine natürlichere Gestalt derselben, eine weniger verlogene...

Im Christentum sind drei Elemente zu unterscheiden a) die Unterdrückten aller Art, b) die Mittelmäßigen aller Art, c) die Unbefriedigten und Kranken aller Art....

Wenn es zum Siege kommt, so tritt das zweite Element in den Vordergrund; denn dann hat das Christentum die Gesunden und Glücklichen zu sich überredet (als Krieger für seine Sache), insgleichen die Mächtigen (als interessiert wegen der Ueberwältigung der Menge), — und jetzt ist es der Herdeninstinkt, die in jedem Betracht wertvolle Mittelmaß-Natur, die ihre höchste Sanktion durch das Christentum bekommt. Diese Mittelmaß-Natur kommt endlich so weit sich zum Bewußtsein (— gewinnt den Mut zu sich —),

daß sie auch politisch sich die Macht zugesteht...

Die Demokratie ist das vernatürlichte Christentum: eine Art »Rückkehr zur Natur«, nachdem es durch eine extreme Antinatürlichkeit von der entgegengesetzten Wertung überwunden werden konnte —" 15, 146 f. Ich brauche nicht weiter zu zitieren: man kennt die unzähligen Variationen, die Nietzsche über dies Thema geschrieben hat und über das verwandte, daß das Christentum lehre, die Menschen seien „gleich vor Gott" und damit schuld am Untergang alles Vornehmen in der Welt. Wieder ist es ein wirres Knäuel richtiger und falscher Behauptungen, was Nietzsche uns hinwirft, und Geduld gehört dazu, es zu entwirren.

Daß es unter den Christen der neunzehnhundert Jahre seiner Geschichte Kranke gegeben hat und die Mittelmäßigen in der Mehrzahl waren, ist eine Plattheit, um die wir mit Nietzsche nicht streiten. Ob das christliche Ideal und das christliche Erlebnis als solches Krankheit sei — das allein ist die Frage, die uns nachher besonders beschäftigen muß und zum Teil schon beschäftigt hat. Daß das Christentum in seiner ersten Zeit in den unteren Schichten des römischen Reiches gelebt hat und von den „Vornehmen" und „Gebildeten" als eine Proletarierkrankheit verachtet wurde, war schon vor Nietzsche bekannt. Auch muß man das zugeben, daß aus mancher altchristlichen Schrift nicht die Verachtung eines höheren Ideals gegen Schmutz und Gemeinheit spricht, sondern der Haß der Unterdrückten und Getretenen, der Verfolgten und Ausgebeuteten. Man braucht nur die Offenbarung des Johannes oder den Brief des Jakobus zu lesen. Aber das geschah gegen das Prinzip und wider das Wort Jesu: liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, betet für eure Verfolger! Und es ist die seltene Ausnahme. Wer die altchristliche Literatur wirklich kennt, wird eingestehen müssen, daß immer das andere im Vordergrund stand: der Abscheu vor der „Welt" d. h. vor den Maßstäben der Menschenbeurteilung, vor den Werten,

die den andern hoch und heilig galten, und vor den Sünden und Lastern, die sie selber verurteilten, ohne ihrer Herr zu werden. Das Christentum war Radikalismus, aber sittlicher Radikalismus von dem neuen Ideal der Liebe und Reinheit aus. Von hier aus verachtet es die alten Werte des ungebrochenen Polytheismus. Und der „König am Kreuz“ – das älteste Christentum kannte keinen „Gott“ am Kreuz –, am Schandpfahl und in Henkershand, drückt allerdings seine Umwertung aller Werte aus, die übrigens schon bei Propheten und Philosophen längst vorher begonnen hatte. Daß auch das von den Menschen Verworfene und Verachtete das Höchste sein kann, wenn es den höchsten Wert des neuen Ideals der Reinheit und Liebe vertritt, ja daß in der Regel sich in solcher Niedrigkeit die wahre Hoheit birgt, daß Stolz, Uebermut, Aristokratendünkel, Reichtum und Herrschsucht ebensoviel Hindernisse sind, zu Liebe und Reinheit zu kommen, das ist allerdings die Meinung der „Unterdrückten“. Und wenn viele in einem sinnlichen Himmel wieder wollten, was sie verwarfen, und Nietzsches Urteil von diesen gilt, daß sie innerlich noch nicht über diese Werte hinaus waren, so zeigt das eben ihre Unvollkommenheit, nicht die des Ideals.

Das alte Christentum ist nicht demokratisch; es hat nicht gesagt „gleich vor Gott“, sondern „Einer in Christus“ Gal. 3, 28. Das ist etwas ganz anderes, und auch das ist etwas ganz anderes, daß jeder Mensch sich als gleich geliebt von Gott, als sein Kind, fühlte. In seiner Verfassung ist das Christentum von Anfang an weder demokratisch, noch aristokratisch, noch bischöflich-monarchisch gewesen — mit allem hat es sich nachher vertragen — sondern enthusiastisch. Es fing elementar an wie alle menschliche Organisation mit der „natürlichen“ Herrschaft der Großen und Schützenden, der „Könnenden“. Im Christentum waren das die, in denen das Ideal am mächtigsten glühte, die Begeisterten: Apostel, Propheten und Lehrer. Und langsam traten neben sie die „Die-

nenden", die „arbeiteten", und so in die Lage kamen, daß man ihnen folgte. Die Gemeinden stimmten wohl ab, d. h. für oder gegen die Geistesträger; aber nicht nach Mehrheit, sondern nach Einheit. Man glaubte, daß der „heilige Geist" immer die rechten Männer erwecken und den anderen die Gabe der „Unterscheidung der Geister" geben werde. Jesus selbst aber kannte nur ein Herrschen: das Dienen.

Dennoch darf man sagen, daß, wie die Demokratie aus den Revolutionskirchen Englands gewachsen ist, so auch das Christentum in irgend einer geheimen Beziehung zu jeder echten Demokratie steht. „Echte Demokratie" heißt nicht irgend eine Verfassungsform, hängt auch nicht davon ab, ob ein Staat monarchisch oder republikanisch regiert wird, sondern ist eine politische Ueberzeugung, die sich auf den Glauben an den Menschen gründet und, wie Carlyle richtig sagt, auf den Grundsatz: „Die Bahn frei für das Talent!" Da traut man dem Menschen als solchem zu, er müsse nicht gegängelt werden, sondern könne sich selbst regieren, und der Menschheit, daß in allen ihren Schichten Männer geboren werden, die sie führen und erziehen sollen. Diese Ueberzeugungen sind aber in der Tat „Vernatürlichungen" oder Verweltlichungen der letzten christlichen Ueberzeugungen; nämlich der Liebe zu den Menschen, im Sinne jenes Wertgefühls und des Glaubens gegenüber jedem Menschen, und der „enthusiastischen" Ueberzeugung, daß Gott immer wieder „seinen Geist" in die Menschen sende, daß er Führer und Propheten erwecke, Rinderhirten und Bauernsöhne so gut wie Kronprinzen und Aristokraten. Nur, daß das Christentum nicht den demokratischen Aberglauben mitmachen kann, als ob die Wahrheit bei Massenabstimmungen und bei dem unerzogenen und nichtwiedergeborenen Menschen wäre. So ist es doch etwas anderes als ein politisches Programm, so gewiß es auf die Dauer auch die Menschheit mündig machen wird, wie es vor allem dazu mithilft, sie zu erziehen.

5. Die Selbstverleugnung.

Wir müssen noch tiefer die Frage stellen. Gewiß hat Nietzsche das christliche Ideal meist in der Verzerrung gesehen, wie Schopenhauers Mitleidsmoral es eben noch enthält, oder in der „unreinlichen" Uebermalung, die sich in der Mischmaschethik auf das alte Bild mit seinen großen und strengen Linien gelegt hat. Und wir haben gesehen, daß christliche Liebe von dem starken, wahrhaftigen und tapferen Gesundheitsideal Nietzsches nicht soweit entfernt ist, ja, soweit es tapfer, wahrhaftig, stark und gesund ist, ganz mit ihm übereinstimmt.

Dennoch springt endlich auch hier der tiefste Unterschied zwischen christlichem und individualistischem Ideal wieder auf: jenes eigentlich ästhetische Gebot „Sei ganz du selbst" und das christliche Dienen, in dem man selber erst wird und sich findet. Jenes Ideal gebietet die volle Eigenheit und Freiheit, bei Nietzsche die höchste Steigerung aller Kräfte und Fähigkeiten des Menschen zu einem „Uebermenschentum" oder „Herrenmenschentum". Das Christentum strebt auch einem „neuen Menschen" zu, aber nicht durch Steigerung alles dessen, was im Menschen angelegt sein mag, sondern durch Erneuerung des Menschentums in einer ganz bestimmten Richtung, sodaß auch ausgeschaltet und beseitigt, unterdrückt und zurechtgebogen werden muß. Und hier setzt der energische Widerspruch des Individualismus ein.

Denn eben das heißt ihm das Leben vernichten und das Leben verleumden: daß man nicht allem die höchste und gewaltigste Entwicklung gönne. Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht! — Immer wieder hat Nietzsche zwei der stärksten Triebe des Menschen verteidigt und das Christentum verhöhnt und geschmäht wegen ihrer Unterdrückung oder versuchten Umgestaltung: den Rachetrieb mit samt dem aus der Tierheit vererbten Blutdurst und den Trieb sinnlicher

Liebe, der ja heute noch beim Manne deutlich zurückweist auf jene Zeit seiner unbeschränkten Freiheit und schrankenlosen Hingabe an diesen Trieb. Nietzsche nimmt den „bleichen Verbrecher" nicht bloß in seinen Schutz: „Was ist dieser Mensch? Ein Knäuel wilder Schlangen, welche selten bei einander Ruhe haben, — da gehen sie für sich fort und suchen Beute in der Welt. . . . . Seine Seele wollte Blut, nicht Raub: er dürstete nach dem Glück des Messers!" — 6, 54. 53. Er berauscht sich sogar an der blutigen Größe der Gewaltmenschen, die über die Erde gingen, ja er erfindet sie sich, um sich an ihnen zu berauschen, wie seinen Napoleon, den er wohl in Wirklichkeit nie gekannt, dessen Briefe er wohl nie gelesen hat. Auf diesem Weg folgen Nietzsche wohl nur wenige Leute, wir sind über den Trieb des Blutdurstes schon zu weit hinausgewachsen, und nur hier und da noch wacht dies alte rote Gespenst in irgend einer wahnsinnigen Seele auf.

Um so mehr preisen heute die Scharen der an ihrer Sinnlichkeit Leidenden Nietzsche als ihren Befreier. Freilich viele, „viel zu viele" berufen sich ganz mit Unrecht auf ihn. Dasselbe Stück „von der Keuschheit", worin er die Keuschheit „dem widerrät, dem sie schwer fällt" beginnt mit den Worten: „Ich liebe den Wald. In den Städten ist schlecht zu leben: da gibt es zu viele der Brünstigen" 6, 78. Und viele von denen, die auf allen Märkten und in allen Zeitungen schreien nach „Kind und Ehe", oder auch nach einem von beiden, und das Christentum verdammen, weil es nur beides zugleich gewähren will, müßten sie nicht rot werden vor seinem Wort: „Du bist jung und wünschest dir Kind und Ehe. Aber ich frage dich: bist du ein Mensch, der ein Kind sich wünschen **darf**? Bist du der Siegreiche, der Selbstbezwinger, der Gebieter der Sinne, der Herr deiner Tugenden? Also frage ich dich. Oder redet aus deinem Wunsche das Tier und die Notdurft? Oder Vereinsamung? Oder Unfriede mit dir? . . . Ueber dich sollst du hinausbauen. Aber erst mußt du mir

selber gebaut sein, rechtwinklig an Leib und Seele. Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf! Dazu helfe dir der Garten der Ehe!" 6, 102. Das Christentum kann nichts Besseres sagen, ja es muß sich gefallen lassen, daß manches in seiner Geschichte gerichtet wird von solcher, großer Auffassung der Ehe. Man sollte bei uns endlich offen zugestehen, daß selbst das Neue Testament nicht frei ist von ganz unzulänglicher Beurteilung des Verhältnisses von Mann und Weib, und daß insonderheit der Apostel Paulus, befangen in den Stimmungen des Ekels vor einer „brünstigen" Zeit des Lasters für diesen zarten und heiligen Bund zweier Menschen kein Verständnis gehabt hat. Gesteht man das nicht offen zu, so wird man nicht bloß einer schärferen Beurteilung des Paulus, sondern auch einer Verdammung des ganzen christlichen Ideals Tür und Tor öffnen. Aber hat Nietzsche nicht sachlich recht — die Form ist freilich wieder gehässig und niedrig —, wenn er sagt: „Wie kann man eigentlich ein Buch in die Hände von Kindern und Frauen legen, das jenes niederträchtige Wort enthält: „um der Hurerei willen habe ein jeglicher sein eigenes Weib und eine jegliche ihren eigenen Mann ... es ist besser freien denn Brunst leiden"? 8, 299. Und wenn die Lehre der katholischen Kirche — Luther dachte hier gesünder — das „in Sünde empfangen und geboren" — auch und gerade aus der Art, wie menschliches Leben entsteht, ableitet, so hat sie in der Tat aus „Eros und Aphrodite, großen, idealfähigen Mächten — höllische Kobolde und Truggeister" geschaffen durch die Martern, welche sie „in den Gewissen der Gläubigen bei allen geschlechtlichen Erregungen entstehen ließ." 4, 74 vgl. 7, 108. Wer gelehrt wird, eine Ehe in Treue und Liebe für niedriger anzusehen als das mönchische Leben und als eine bloße „Zulassung", um Schlimmeres zu verhüten oder weil man nicht die Kraft hat, den geraden Weg zum Himmel zu gehen, der wird in der Tat leicht dazu kommen, das Höchste und Heiligste seines irdischen Lebens als Gemeinheit zu empfinden.

Aber — das alles zugestanden — soll es deshalb falsch sein, von Menschen um der Liebe und Wahrhaftigkeit willen hier und überall Opfer zu verlangen? Verlangt sie nicht Nietzsche in den zitierten Worten von Kind und Ehe selbst? Nur die Keuschheit soll zu widerraten sein, „wem sie schwerfällt" 6, 79. Aber spricht so der „Schaffende", der „hart" sein muß? — Und weshalb ist sie zu widerraten? „Die Keuschheit ist bei einigen eine Tugend, aber bei vielen beinahe ein Laster. Diese enthalten sich wohl: aber die Hündin Sinnlichkeit blickt mit Neid aus allem, was sie tun". „Wahrlich es gibt Keusche von Grund aus: sie sind milder von Herzen, sie lachen lieber und reichlicher als ihr." Müssen das immer Keusche ohne Kampf sein? Muß wer kämpft notwendig neidisch und gehässig auf diejenigen sehen, die im Kampfe unterlagen oder ihn gar nicht aufnahmen? — Aber der Jünger Jesu wird keusch sein, wird sein Auge „ausreißen" oder seine Hand „abhauen", wenn sie ihn „ärgern", nicht weil ein hartes Gebot über ihm schwebt, sondern weil die Liebe ihn dazu treibt, die Liebe zu den Frauen, die er sonst erniedrigen müßte zu Werkzeugen seiner Lust, und die Liebe zu der Frau, der er seine Treue geben will für einen Bund der Ehe, für die er sich rein erhalten will — wie für seine Kinder.

Seit Luther sind die dekadenten Instinkte der Antike, die selbst einen Paulus und gar einen Augustin beherrschen, wieder ausgestoßen. Jesus selbst stand hier in einem viel gesünderen und stärkeren Volkstum drin. Er forderte strengste Selbstzucht und Reinheit vor der Ehe und in der Ehe Treue, und Treue bis zum Tod. Wir haben schon seine Stellung zur Scheidung besprochen.

Nietzsche bewegt sich gerade auf diesem Gebiet in den schreiendsten Widersprüchen, und hier gerade verläßt ihn seine „Härte", die das Christentum freilich für viele Instinkte hat. Nietzsche vertritt fast naiv den Männerstandpunkt in dieser Frage. Die Frau, die die Monogamie geschaffen hat, kommt

gar nicht zu Wort. Und es steht in merkwürdigem Widerspruch zu seinen schönen Sätzen über Kind und Ehe, was er — und nicht bloß im Zarathustra — „von jungen und alten Weiblein" sagt. Glaubt Nietzsche denn vielleicht, daß nur vom Vater her sich vererbe, was das Kind sein eigen nennt? Wenn die Frauen so erbärmliche Wesen sind, wie er sie schildert, wenn er die „orientalische Vernunft" so preist, die die Frau als minderwertige, gehorsame Sklavin ihres Mannes ansieht, so macht er denselben Trugschluß wie bei seinem Preis der Sklaverei. Nur aus einer „gehobenen" Masse wachsen die großen Menschen größer empor. Nur von edlen Müttern kommen edle Söhne, und seitdem wir wissen, daß „Natur" doch auch nur eine ungeheure Addition von Vererbung ist, sollte man eigentlich auch wissen, daß ohne die Veredlung der Frau nicht das Menschentum gehoben werden kann. Wenn man sagen wollte, es handle sich nur um gesunde und reiche Natur, nicht um Bildung bei der Frau, so ist das auch ein Fehlschluß, wenn man nur Bildung nicht mit Wissen und Blaustrumpfigkeit verwechselt. Selbst die körperliche Gesundheit eines Menschen hängt in der Kultur von seiner Bildung ab. Die Frau aber ist erst gebildet und veredelt worden in der Monogamie. Erst hier sind die Schätzungen innerer Werte in ihr und ihre Schätzung als Mutter vor die Schätzung nach Jugend und Schönheit getreten; erst in der Monogamie ist die Frau wirklich Mensch geworden aus einem Eigentum. Die heute, weil ihnen Keuschheit schwer wird, die Monogamie zerstören wollen, wissen nicht, was sie tun; die Frauen gar nicht, denn sie zerstören sich selbst; die Männer auch nicht, denn sie wollen wieder zurück, wo es für sie nur ein Aufwärts geben sollte in der Regelung ihres Trieblebens. Um eine wahre Ehe führen zu können in Treue und Liebe, dafür soll und will der Mann sich bewahren, um seiner Frau ins Auge blicken zu können und vor seinem Sohn sich nicht schämen zu müssen, wenn er ihn einst lehren will, sich selbst zu bezwingen.

Man sieht, es handelt sich nicht um die kirchliche Trauung, nicht um Gesetz, sondern um christliche Treue und um ein letztes Ideal. Das Christentum ist ganz hart in diesen Dingen, und wer sich nachgeben will, der möge hingehen. Aber hart ist es nicht im Sinne Nietzsches, daß es aburteilt und gehässig wird; der Jünger Jesu ist nur hart gegen sich selbst. Andererseits hat das Christentum eine hohe Verpflichtung, alles zu tun, um die Ehe den Menschen zu ermöglichen, um das Opfer nicht allzu schwer zu machen, das es von den jungen Menschen fordert. Auch von hier aus erheben sich soziale Forderungen der mannigfachsten Art, die hier nur angedeutet, nicht ausgeführt werden können.

Wenn Nietzsche selbst begriffen hatte, daß man lange gehorcht haben müsse, um frei zu werden und sich selbst befehlen zu können, wenn er selbst die Askese verstand als jene Zucht und Uebung des Leibes, welche erst den Menschen schmiedet und formt, so hätte er auch das christliche Ideal, das einen neuen Menschen bilden will durch Unterdrückung und Regelung gewisser Triebe in dem Menschen, wie ihn die Tierwelt schuf, verstehen können. Allein sein eigenes Ideal hat eben darin etwas Unsicheres und Undeutliches, daß es sich über den gewöhnlichen Individualismus erhob, ohne ihn ganz zu überwinden. Ist der Mensch „ein Knäuel von Schlangen", ein Bündel von Vererbungen, von Hinauf- und Hinabweisendem, soll ein neuer Mensch gezüchtet werden, so muß unterdrückt werden, es muß vieles absterben, damit anderes leben kann. Läßt man alles leben, so zieht man alles groß — so fressen sich die Schlangen auf. Und statt eines großen Menschen bekommt man ein sehr garstiges, gemeines Tier. Das hat Nietzsche gewiß nicht gewollt. Aber er hat viel Schlangen genannt, wenn er sein Ideal schildert, neben schönen und edlen Tieren, wenn er sie preist, die „tapfern, großmütigen, verwegenen, exzessiven Neigungen der Seele" 15, 118. Cäsare Borgia und

— „Zarathustra“! Und in der Angst, wieder ins Christentum, in Entsagung, Opferung, Selbstüberwindung zu fallen, hat er vergessen, daß all das jedem Ideal notwendig anhaftet, daß all das aus jedem Ideal folgt. Und wenn einer nur den Menschen in sich zu überwinden hätte, wenn der Mensch etwas ist, das „überwunden werden“ soll. Nur den Menschen —. Es läuft also doch schließlich wieder auf den Inhalt des Ideals hinaus, auf die Frage, die wir erörtert haben, ob das Christentum wirklich Mitleid predige und die Eitelkeit alles Lebens und Flucht aus dem gewaltigen Werden um uns her, wie der Buddhismus, wie Schopenhauer es lehren, oder ob es Liebe ist und ein Jasagen zu dem Leben trotz seiner Schrecken und Hemmnisse und die Hoffnung auf ein Reich Gottes, nämlich darauf, daß diese Welt doch endlich eine Herrschaft seines Willens werde und darum jetzt schon sein kann „Friede und Freude“ in einem heiligen Geiste.

Der Gottesglaube.

1. Der Individualismus als Atheismus.

Die neue Sittlichkeit des Willens zur Macht soll aber auch jeden Gottesglauben unmöglich machen, und vor allem den Gott des Christentums. Es schien Nietzsche selbstverständlich zu sein, daß mit dem alten Ideal auch sein Gott dahinsinke. Und immer wieder hat er es so darzustellen versucht, als sei sein Atheismus die natürliche Frucht seiner neuen Werte. Der starke, gesunde Mensch, der Uebermensch „hält es nicht aus“, daß er selber nicht Gott ist, wenn es Götter gäbe. Und dann: „Die Liebe zu Einem ist eine Barbarei; denn sie wird auf Unkosten aller übrigen ausgeübt. Auch die Liebe zu Gott“ 7, 93. Das kann man doch nicht ernst nehmen, und zumal nicht im Munde eines Mannes, der 8 Seiten vorher schreibt: „Die Menschen zu lieben um Gottes Willen — das war bis jetzt das vornehmste und entlegenste Gefühl, das unter Menschen er-

reicht worden ist. Daß die Liebe zum Menschen ohne irgend eine heiligende Hinterabsicht eine Dummheit oder Tierheit mehr ist, daß der Hang zu dieser Menschenliebe erst von einem höhern Hange sein Maß, seine Feinheit, sein Körnchen Salz und Stäubchen Ambra zu bekommen hat: — welcher Mensch es auch war, der dies zuerst empfunden und »erlebt« hat, wie sehr auch seine Zunge gestolpert haben mag, als er sie versuchte, solch eine Zartheit auszudrücken, er bleibe uns in alle Zeiten heilig und verehrenswert, als der Mensch, der am höchsten bisher geflogen und am schönsten sich verirrt hat" 7, 85. Nietzsche fühlte also wohl, was für ein Licht der Gottesglauben auch über die dunkelsten Winkel der Seelen ausgießt. Auch das Christentum weiß, daß der Mensch etwas ist, das „überwunden werden" muß.

Nicht mehr wert ist ein anderer, von Nietzsche wiederholter Einfall: „Der Mut eines Christen, eines Gottgläubigen überhaupt kann niemals Mut ohne Zeugen sein, — er ist damit allein schon degradiert" 15, 62. Aber noch schlimmer, das ganze sittliche Leben ist nach Nietzsche dadurch degradiert: „Wie? Niemals mit sich allein sein dürfen? Nie mehr unbewacht, unbehütet, ungegängelt, unbeschenkt? Wenn immer ein anderer um uns ist, so ist das Beste von Mut und Güte in der Welt unmöglich gemacht. Möchte man nicht gegen diese Zudringlichkeit des Himmels, gegen diesen unvermeidlichen übernatürlichen Nachbar ganz des Teufels werden! — Aber es ist nicht nötig, es war ja nur ein Traum! Wachen wir auf!" So schon in der Morgenröte 4, 313. „»Ist es wahr, daß der liebe Gott überall zugegen ist? fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: aber ich finde das unanständig« — ein Wink für Philosophen!" ... 8, 209. — Aber wirklich eine Philosophie für kleine Mädchen. Und solches „redet der Hammer".

Nein, ernst zu nehmen ist nur eine Wiederholung der Gedanken, die sich gegen das christliche Ideal überhaupt wenden, wie es Nietzsche mißversteht. Unser Gottesglauben steht ja

immer in engster Beziehung zu unserem Ideal. Das „Edelste, und Beste, was er kennt", „nennt" der Mensch zwar nicht seinen Gott, aber er sucht es auch im Willen Gottes und glaubt es durch Gott gewährleistet und gesichert. Und so kann umgekehrt Nietzsche den Gott der Christen nur sehen als das Gegenbild jener Mitleidsmoral, die alles Große und Hohe erniedrigt, die alles Leben beschmutzt und zerstört.

„»Ihr höhern Menschen, – so blinzelt der Pöbel – es gibt keine höheren Menschen, wir sind alle gleich, Mensch ist Mensch, vor Gott – sind wir alle gleich!«

Vor Gott! – Nun aber starb dieser Gott. Vor dem Pöbel aber wollen wir nicht gleich sein."

„Wenn die Voraussetzungen des aufsteigenden Lebens, wenn alles Starke, Tapfere, Herrische, Stolze aus dem Gottesbegriff eliminiert werden, wenn er Schritt für Schritt zum Symbol eines Stabes für Müde, eines Rettungsankers für alle Ertrinkenden heruntersinkt, wenn er Arme-Leute-Gott, Sünder-Gott, Kranken-Gott par excellence wird ... Der christliche Gottesbegriff — Gott als Krankengott, Gott als Spinne, Gott als Geist – ist einer der korruptesten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden sind ... Gott zum Widerspruch des Lebens abgeartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein! In Gott dem Leben, der Natur, dem Willen zum Leben die Feindschaft angesagt! Gott die Formel für jede Verleumdung des »Diesseits«, für jede Lüge vom »Jenseits«! In Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen! ..." 8, 234 f. Das ist das Schrillste, was Nietzsche nach dieser Richtung gesagt hat. Aber gehässiger noch sind Sätze unter den Fragmenten im 15. Band: „In der Tat, man sehe nur an, was der »Gott der Liebe« seinen Gläubigen für Tendenzen eingibt: sie ruinieren die Menschheit zugunsten des »Guten« ..." 15, 142. „Vor Gott werden alle »Seelen« gleich: aber das ist gerade die gefährlichste aller möglichen Wertschätzungen! Setzt man die Einzelnen gleich, so stellt man

die Gattung in Frage ...: Das Christentum ist das Gegenprinzip gegen die Selektion. Wenn der Entartende und Kranke (»der Christ«) so viel Wert haben soll wie der Gesunde (»der Heide«) oder gar noch mehr, nach Pascals Urteil über Krankheit und Gesundheit, so ist der natürliche Gang der Entwicklung gekreuzt und die Unnatur zum Gesetz gemacht" 15, 144. Auch im Zarathustra klingen diese Töne wieder; sie sind seine eigensten Gedanken über das Christentum. Aber sie klingen den meisten heute unendlich fremd. Gewiß, es gibt eine kleine Schar von Christen, die mit ihrem Gottesglauben das Leben selbst – und ihren Gott „verleumden". Aber sie sind selten. Und um einen klaren und starken Zeugen derart zu haben, muß Nietzsche schon bis zu Pascal hinuntersteigen. Man kann den christlichen Gedanken des Gottes der Liebe auch als ein freudiges Ja, selbst zu allem „Fragwürdigen" des Lebens – wie Nietzsche es verlangt – empfinden. Und wenn man einem Theologen nicht glauben will, so glaube man einem unverdächtigen Zeugen, Goethe: „Nun ist aber von der dritten Religion zu sprechen, gegründet auf die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist; wir nennen sie die christliche, weil sich in ihr eine solche Sinnesart am meisten offenbart; es ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte. Aber was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höhern Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und liebzugewinnen! Hiervon finden sich freilich Spuren durch alle Zeiten; aber Spur ist nicht Ziel, und da dieses einmal erreicht ist, so kann die Menschheit nicht wieder zurück, und man darf sagen, daß die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden

kann, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag."

Mit aller Wucht hat das Christentum gegenüber einer pessimistischen Auffassung der Welt, wie sie die gnostische Erlösungsreligion hatte, seinen Monotheismus behauptet, um die Welt trotz Elend, Sünde und Leid bejahen zu können. Jene Religionen setzten, wie der Buddhismus, das Leid und die Sünde als Unvollkommenheit in das Wesen der Welt, die sie darum nicht von dem guten Gott, sondern von einem ihm Widerstrebenden, von der Materie oder einem Gegengott, ableiteten. Das Christentum lehrte die Schöpfung aus dem Nichts und nahm den Satan für einen gefallenen Engel, dessen Feindschaft gegen Gott und dessen Herrschaft nur eine zeitweilige sei und einst von der vollkommenen Gottesherrschaft abgelöst werden solle. Löst man die Gedanken aus dieser Mythologie aus, so ist deutlich, daß das Christentum trotz allem Leid und trotz aller Sünde zu der Welt Ja sagt, freilich zugleich eine Umwandlung der Welt nach dem Willen Gottes erwartend. Im Gottesglauben also gewinnt es Lebensfreudigkeit und Kraft, dies Leben nicht bloß hoffend zu ertragen, sondern schaffend zu gestalten.

Nur weil Nietzsche das Ideal verdammt, hat er mißverstehen können, wie der Gottesglauben eben die Siegeszuversicht des Menschen zum Leben trotz allem ausdrückt, genau so wie der Glauben an den Menschen trotz allem in dem christlichen Gottesglauben weiter lebt. Und das ist natürlich. Denn wir erfinden zwar nicht Gott nach dem Ideal, aber wir erfassen Gott nur soweit, als unsere höchsten Ideale reichen.

2. Die wahren Gründe des Atheismus.

In Wahrheit ist Nietzsches Atheismus auch gar nicht aus seinem neuen Ideal gewachsen, sondern er ist viel älter. Aller wirkliche Atheismus ist eine Folge des Pessimismus; auch Nietzsches Atheismus stammt aus seiner pessimistischen Periode

und hat die populären Gründe, die er bei Schopenhauer gleichfalls hat. Umgekehrt, als uns Nietzsche einreden will, ist es in Wirklichkeit gewesen: der Atheismus ist die Grundlage seines Denkens gewesen. „Tot sind alle Götter, nun wollen wir, daß der Uebermensch lebe“, so verrät es uns Zarathustra selbst. Vielleicht könnte er sich gut mit dem „Alten im Walde“ vertragen — sie lieben beide die Einsamkeit und hassen die Menschen —: aber der Alte „weiß noch nicht, daß Gott tot ist“. Das ist Zarathustras Vorrede und der Grund, aus dem seine Worte quellen 6, 10 ff.

Nietzsche hat die Gründe für den modernen Atheismus einmal treffend zusammengestellt, es sind auch die Voraussetzungen seiner eigenen Ablehnung des Gottesglaubens.

„Warum heute Atheismus? — ›Der Vater‹ in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso ›der Richter‹, ›der Belohner‹. Insgleichen sein ›freier Wille‹: er hört nicht, — und wenn er hörte, wüßte er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar? — Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist, — daß er aber grade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.“ 7,77.

Nietzsche selbst hat sich in allen Schriften der letzten Jahre auf diese Gründe gegen den Gottesglauben bezogen, wenn er auch im ganzen selten davon spricht. Der Atheismus ist bei ihm eben eine Voraussetzung gewesen, die ihm fast ohne Gründe fest stand.

Der Vater ist ihm widerlegt. Wiefern? Nun, ganz naiv: durch die Tatsache des Leidens, von dem mehr „in der Welt ist als Wasser in den vier großen Meeren“. So klagt der neue wie der alte Pessimismus. Bei Nietzsche ist aus der Klage meist Hohn geworden. Schon in der Morgenröte steht das Wort: „Es ist etwas Orientalisches und etwas Weibliches im

Christentum: das verrät sich in dem Gedanken »wen Gott lieb hat, den züchtigt er«; denn die Frauen im Orient betrachten Züchtigungen und strenge Abschließung ihrer Person gegen die Welt als ein Zeichen der Liebe ihres Mannes und beschweren sich, wenn diese Zeichen ausbleiben." 4, 73. Und im Zarathustra klingt dieser Ton weiter: „Also sprach der Teufel einst zu mir: »auch Gott hat seine Hölle: das ist seine Liebe zu den Menschen«. Und jüngst hörte ich ihn dies Wort sagen: »Gott ist tot; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben«. —" 6, 130. Das heißt mit unsern Worten, daß der Mensch nicht mehr an Gott glauben könne, weil ihr Mitleid mit allem Leid ihnen den Glauben an ein Wesen, das das Leiden schuf und nicht hilft, obwohl es die Macht und die Einsicht dazu hat, unmöglich macht. — Aber würde das nicht für einen Gott und nur gegen das Mitleid sprechen? Denn „alle Schaffenden sind hart", wie Nietzsche ein paar Zeilen weiter sagt. — Aber nein, antwortet uns Nietzsche einige Jahre später: „Gott ist eine viel zu extreme Hypothese." Denn wenn „die christliche Moral-Hypothese" den Advokaten Gottes diente, insofern sie der Welt trotz Leid und Uebel den Charakter der Vollkommenheit ließ, — eingerechnet jene »Freiheit« —: das Uebel erschien voller Sinn" (15,19); so ist „jetzt" für unser kulturstarkes Europa „eine solche ungeheure Potenzierung vom Wert des Menschen, vom Wert des Uebels u. s. w. nicht so nötig, wir ertragen eine bedeutende Ermäßigung dieses Wertes, wir dürfen viel Unsinn und Zufall einräumen: die erreichte Macht des Menschen erlaubt jetzt eine Herabsetzung der Zuchtmittel, von denen die moralische Interpretation das stärkste war." Freilich denkt Nietzsche, wie besonders die letzten Worte beweisen, schon mehr an den Richter und Vergelter als an den Vater. Aber er hat den Vater-Gott überhaupt, wie es scheint, nur schlecht gekannt. Im Antichrist jedenfalls spottet er nur über seine Abart, den naiven Wundergott der kleinen Sonntagsblätter und erbaulichen Geschichtchen, „wenn Pietisten und andere

Kühe aus dem Schwabenlande den armseligen Alltag und Stubenrauch ihres Daseins mit dem »Finger Gottes« zu einem Wunder von Gnade und Vorsehung, von »Heilserfahrungen« zurecht machen! Der bescheidenste Aufwand von Geist, um nicht zu sagen von Anstand, müßte diese Interpreten doch dazu bringen, sich des vollkommen Kindischen und Unwürdigen eines solchen Mißbrauches der göttlichen Fingerfertigkeit zu überführen. Mit einem noch so kleinen Maß von Frömmigkeit im Leibe sollte uns ein Gott, der zur rechten Zeit vom Schnupfen kuriert oder der uns in einem Augenblick in die Kutsche steigen heißt, wo gerade ein großer Regen losbricht, ein so absurder Gott sein, daß man ihn abschaffen müßte, selbst wenn er existierte" 8, 291.

Aber der „Vater" kann nie widerlegt werden in Gott. Denn er ist nicht in dieser kleinen Weise aufzufassen, sondern viel ernster und größer. Weder gehört diese kleinlich errechnete Güte eines wundertuenden, auf das Gebet wartenden Gottes dazu – so sind die kleinen Götter des Polytheismus vorgestellt, unser Vater aber „weiß, daß wir des alles bedürfen", noch ist die Frage von uns aus für alle Menschen zu beantworten, ob ihnen in ihrem Leben Gottes Güte erschienen ist. Sondern wir nennen die Macht, die uns im Ideal bezwungen hat, Vater, weil wir erfahren haben, daß „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen", oder genau nach Paulus: „alles zum Guten mithilft", weil diese Welt trotz ihrem Leid ein Leben in Gott und in der Liebe möglich, ja zu einem Leben der Fülle und der Freude macht. Wir schauen die Welt, wie Christus sie sah: nichts geschieht in ihr ohne den Willen des Vaters im Himmel. Daß „seine Sonne auch den Bösen aufgeht" und er seine Fülle auch über die Satten ausgießt, ist uns nicht ein Beweis, daß er kein Vater ist, sondern gerade erst recht ein Hinweis auf seine unendliche Güte. Und alles Leid wird uns nur zur Veranlassung zum Guten, alle Entbehrung wird Erziehung und schließt das Herz des Christen nur weiter auf für fremde Not, alle Enttäuschung und An-

feindung öffnet ihm nur die Augen mehr für alles, was gedrückt und zerschlagen ist. Und so fühlen wir uns im Leiden Gott mit seiner Güte nur immer näher kommen und uns umschaffen nach seinem Bilde. Das ist christlicher Gott-Vaterglaube.

Widerlegt wäre dieser Vaterglaube erst, wenn keine Ueberwindung des Leidens möglich wäre, wenn dem Menschen kein Licht auf seinem Wege durch die Finsternisse des Lebens leuchtete. Aber das Leid ist nichts Aeußerliches, sondern stets nur eine innere Antwort des Menschen auf seine Erlebnisse. Wie der natürliche Schmerz, mit dem ihn gewisse Erlebnisse treffen, sich umsetzt in seinem Innenleben, das ist seine Sache. Und wer höhere Werte kennt als die, die ihm von äußeren Erlebnissen entrissen werden können, der hat auch seine Erlösung in allem Leid. Schon der Buddhist und der Stoiker wissen das, und der Christ erst recht, daß die inneren Werte im Leid und durch das Leid nur sieghafter und erhebender werden. Widerlegt werden könnte der Gott-Vaterglaube nur, wenn der Mensch in seinem inneren Leben nicht diese Kraft hätte, alles Leid zu erheben zur Fülle und zum Segen, wenn er ohne Widerstand gehetzt würde durch ein unendliches Leben der Qual. So ist aber das Leben nicht, sondern aus dem Leid kann das Innigste und Letzte und eine verklärte und gereinigte Freude wachsen, wie sie mit schönen Worten vorhin uns Björnson gezeigt hat.

Und Nietzsche war auch nicht ferne vom Reich Gottes, als er in einem seiner letzten Werke schrieb: „Erst der große Schmerz, jener lange, langsame Schmerz, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, der sich Zeit nimmt —, zwingt uns Philosophen, in unsere letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmütige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohin wir vielleicht vordem unsere Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu tun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz »verbessert«: aber ich weiß, daß er uns vertieft . . .“ 8, 206.

Sinnlos ist also das Leiden nicht, und selbst seine Gegner müssen für Gott ihr Zeugnis ablegen. Aber Jesu Gottesglaube wird unendlich oft verkannt und veräußerlicht. Der „Vater" soll da ein Geber von lauter Zuckerbrot sein. Und dann denkt man ihn sich auch gewöhnlich so, daß die Peitsche ihm ebenso schnell zur Hand ist, wie ungeratenen Vätern ungezogener Kinder.

Noch schlimmer ist, daß heute gerade der Gott als Christengott geglaubt wird, den Jesus immer wieder bekämpft hat: der Richter mit seiner vergeltenden Gerechtigkeit.

Auch Nietzsche wendet sich in seinem Kampf meist gegen diesen, den Richter, und den Glauben an die sogenannte sittliche Weltordnung, jenen Glauben an die Vergeltung alles Guten und die Bestrafung alles Bösen. In der Tat nimmt ja dieser Gottesglaube den breiten Vordergrund unsres Religionsunterrichts ein, sodaß nicht bloß Pfarrer und Religionslehrer, Konfirmanden und Schüler, sondern auch Professoren der Philosophie – und der Theologie in ihm den christlichen Gottesglauben sehen. Und selbst unsere „Atheisten", die an keinen Gott mehr glauben, meinen doch das Phantom dieser „sittlichen Weltordnung" noch glauben zu können. Ein Phantom ist es, und Nietzsche hat es mit Recht und vielleicht am schärfsten in der ganzen Generation erkannt. Im stilleren Ton der Morgenröte spricht er davon als von einem Unglück, das über die Menschheit gekommen sei: „Unglück und Schuld – diese beiden Dinge sind durch das Christentum auf eine Wage gesetzt worden: sodaß, wenn das Unglück groß ist, das auf eine Schuld folgt, jetzt immer noch unwillkürlich die Größe der Schuld selber daran zurückbemessen wird . . . Erst im Christentum wird alles Strafe, wohlverdiente Strafe: es macht die Phantasie des Leidenden auch noch leidend, sodaß er bei allem Uebelergehen sich moralisch verwerflich und verworfen fühlt. Arme Menschheit!" — 4, 78. „Helft, ihr Hilfreichen und Wohlgesinnten, doch an dem einen Werke mit, den Begriff der Strafe, der die ganze Welt überwuchert hat, aus ihr zu ent-

fernen! Es gibt kein böseres Unkraut! . . . . Ja man hat die Tollheit so weit getrieben, die Existenz selber als Strafe empfinden zu heißen, — es ist, als ob die Phantasterei von Kerkermeistern und Henkern bisher die Erziehung des Menschengeschlechts geleitet hätte!" 4,20. Im Antichristen weiß er besser, daß diese Anschauungsweise jüdisch ist, und daß höchstens die Kirche mit ihrer Betonung des Alten Testamentes daran schuld ist, wenn dieser Wahn als christlicher Gottesglaube heute noch umläuft. „Und der Kirche sekundierten die Philosophen: die Lüge der »sittlichen Weltordnung« geht durch die ganze Entwickelung selbst der neueren Philosophie. Was bedeutet »sittliche Weltordnung«? Daß es, ein für alle mal, einen Willen Gottes gibt, was der Mensch zu tun, was er zu lassen habe; daß der Wert eines Volkes, eines Einzelnen sich darnach bemesse, wie sehr oder wie wenig dem Willen Gottes gehorcht wird; daß in den Schicksalen eines Volkes, eines Einzelnen sich der Wille Gottes als herrschend, d. h. als strafend und belohnend, je nach dem Grade des Gehorsams beweist. Die Realität an Stelle dieser erbarmungswürdigen Lüge heißt: eine parasitische Art Mensch, die nur auf Kosten aller gesunden Bildungen des Lebens gedeiht, der Priester mißbraucht den Namen Gottes." 8, 247.

Wenn Nietzsche statt Lüge Irrtum sagte, so wäre er vollkommen im Recht und wenn er die Priester aus dem Spiel ließe, wo es sich um eine große Illusion des ganzen Menschengeschlechts handelt. Eine Illusion aber ist es, zu meinen, daß auf Erden Schuld und Strafe eine „Gerechtigkeit", einen Ausgleich zeigten. Gewiß, sehr oft ist irgend ein Leiden, ein Nachteil, Elend, Armut, Furcht und Sorge die Folge einer Sünde, einer Leichtfertigkeit, eines Lasters, eines Verbrechens. Aber die Folge, nicht die Strafe Gottes. Denn bestünde ein Straf-Zusammenhang, so dürften die Fälle des Gegenteils nicht so häufig sein: eine Ungerechtigkeit macht den Richter verdächtig. Und das Leben zeigt wahrlich nicht nur eine! Das hat man auch

schon sehr früh erkannt, längst vor dem Christentum und in der ganzen Welt. Und im westlichen Kulturkreis hat sich des Menschen Gerechtigkeitsdrang nach vorwärts geflüchtet in ein Totengericht, eine Hölle und ein Paradies, im Osten dagegen, in Indien und den Ländern Buddhas ist der Glaube nach rückwärts gegangen und erklärt die „Ungerechtigkeiten“ unseres Daseins mit einer gerechten Strafe von Vergehungen, die wir in einem früheren Leben begangen haben. So widerlegt sich der Gerechtigkeitsglaube der Menschheit selbst. Gott ist nicht gerecht: „denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute“, so sagt Jesus. „Denn er gibt allen Arbeitern denselben Lohn, obwohl sie sehr verschieden lang gearbeitet haben“: „Siehst du darum scheel, daß ich so gütig bin?“ — Gott ist die Liebe, er ist Vater; er rechnet nicht, er wägt nicht, er vergibt – und erzieht.

„Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen.“ Warum das Schlimmste? Die Antwort hat Nietzsche Jahre vorher schon gegeben, und sie lautet: „Ein Gott, der allwissend und allmächtig ist und der nicht einmal dafür sorgt, daß seine Absicht von seinen Geschöpfen verstanden wird, – sollte das ein Gott der Güte sein? Der die zahllosen Zweifel und Bedenken fortbestehen läßt, Jahrtausende lang, als ob sie für das Heil der Menschheit unbedenklich wären, und der doch wieder die entsetzlichsten Folgen bei einem Sichvergreifen an der Wahrheit in Aussicht stellt? Würde es nicht ein grausamer Gott sein ....? Aber vielleicht ist es doch ein Gott der Güte, – und er konnte sich nur nicht deutlicher ausdrücken! ..... Um so schlimmer! .... Muß er dann nicht beinahe Höllenqualen ausstehen, seine Geschöpfe um seiner Erkenntnis willen so, und in alle Ewigkeit fort noch schlimmer, leiden zu sehen und nicht raten und helfen zu können, außer wie ein Taubstummer, der allerhand vieldeutige Zeichen macht, wenn seinem Kinde oder Hunde die schrecklichste Gefahr auf dem Nacken sitzt? – ... Alle Religionen zeigen ein

Merkmal davon, daß sie einer frühen unreifen Intellektualität der Menschheit ihre Herkunft verdanken, — sie alle nehmen es erstaunlich leicht mit der Verpflichtung, die Wahrheit zu sagen: sie wissen noch nichts von einer Pflicht Gottes, gegen die Menschheit wahrhaftig und deutlich in der Mitteilung zu sein." 4, 87. — Diese Argumentation trifft nur diejenigen, die noch in der Lehre von der wörtlichen Inspiration der Bibel stehen, und überzeugt nur diejenigen, denen gerade an dieser Lehre die ersten Zweifel gekommen sind. Sie faßt die „Offenbarung" Gottes rein intellektualistisch auf, so als ob Gott hätte ein Schulmeister für die Menschen sein sollen, ihnen die Paragraphen dessen, was sie wissen und „glauben" müßten, diktierend. Denen, die Gott wirklich gehabt haben, ist seine Offenbarung noch nie dunkel gewesen; sie ist eine Ueberzeugung des Gewissens, in der uns kund wird, daß des Lebens Geheimnis sich uns beseligend erschlossen hat und von uns etwas und zwar etwas ganz bestimmtes Heiliges will.

Aber Nietzsche wendet sich endlich gegen jede religiöse Deutung des Lebens. Und er kann sicher sein, daß ihm viele bei unserer Ueberschätzung der Wissenschaft zustimmen werden, wenn er sagt: „Wenn die natürlichen Folgen einer Tat nicht mehr »natürlich« sind, sondern durch Begriffsgespenster des Aberglaubens, durch »Gott«, durch »Geister«, durch »Seelen« bewirkt gedacht werden, als bloß »moralische« Konsequenzen, als Lohn, Strafe, Wink, Erziehungsmittel, so ist die Voraussetzung zur Erkenntnis zerstört, — so hat man das größte Verbrechen an der Menschheit begangen." 8, 285. — Allein diese Behauptung trifft nur für diejenigen zu, welche wie Nietzsche den Irrtum begehen, wissenschaftliche und religiöse Betrachtung der Welt mit einander zu verwechseln. Das mag naive Religion ebenso tun wie naive Naturwissenschaft: wenn die Kometen erscheinen, weil Gott mit einer Himmelsfackel warnen will, oder wenn ein neugefundener Knochen wieder einmal den „Schöpfer" überflüssig machen soll.

In Wahrheit sind es zwei ganz verschiedene Auffassungen der Welt, die wissenschaftliche, die das Wie des Geschehens wissen will, und die religiöse, die nach dem Woher und Wozu, nach der Bedeutung für unser Innenleben und nach dem Zweck und Sinn der Welt fragt.

So widerlegen sich die Gründe, die man gegen den Gottesglauben vorbringt, leicht, wenn man nur die Höhenlage christlichen Gottesglaubens einhält und sich nicht in die vorchristlichen Vorstellungen von dem gerechten und in einem heiligen Buch sich wörtlich und gesetzlich offenbarenden Gott herunterziehen läßt, sondern bei dem Gott bleibt, der im Menschen zum Menschen redet und viel zu erhaben und viel zu sehr Liebe ist, als daß er mit Menschen rechten wollte.

Aber fast scheint es, als lege Nietzsche selber gar keinen Wert auf seine Gründe. „Ehemals suchte man zu beweisen, daß es keinen Gott gebe", sagt er in der Morgenröte, „heute zeigt man, wie der Glaube, daß es einen Gott gebe, entstehen konnte und wodurch dieser Glaube seine Schwere und Wichtigkeit erhalten hat: dadurch wird ein Gegenbeweis, daß es keinen Gott gebe, überflüssig. — Wenn man ehemals die vorgebrachten »Beweise vom Dasein Gottes« widerlegt hatte, blieb immer noch der Zweifel, ob nicht noch bessere Beweise aufzufinden seien als die eben widerlegten: damals verstanden die Atheisten sich nicht darauf, reinen Tisch zu machen." 4, 89. Aber so weit verbreitet dieses oberflächlichste aller Argumente war und vielleicht noch ist, so falsch ist es. Eine Zeitlang freilich, im ersten Rausch darwinistischer Begeisterung, wurde so gegen alles argumentiert: weil etwas erst im Laufe geschichtlicher Entwicklung erworben war, weil es sich in ihr verändert hatte, war es falsch, unecht, „angezüchtet", illusorisch und wie all die schönen Wörter lauteten. Aber hat man denn nie überlegt, daß sich selbst im Nur-Organischen erst spät gewisse Organe ausbilden, die doch neue und richtige Erkenntnisse geben: ist alles falsch, was der Mensch mit seinem

Auge sieht, weil das Auge erst in entwickelteren Tieren auftritt? Muß es Illusion sein, was sich dem Menschen als eine Wirklichkeit in seinem innern Erleben aufdrängt, der heilige Wille eines über der Welt waltenden Wesens, weil der Menschen Meinungen davon erst langsam reiner und tiefer werden? Wir sind eine Zeitlang in den seichtesten Wässern entwicklungsgeschichtlicher Oberflächlichkeit gewandelt, und selbst der „Zarathustra" Nietzsches trägt noch die Spuren davon, auch ihm sind noch alle Götter „Dichter-Gleichnis, Dichter-Erschleichnis", wenn er auch schon besser weiß, worum es sich hier handelt:

„Herbst ist es umher und reiner Himmel und Nachmittag.

Seht, welche Fülle ist um uns! Und aus dem Ueberflusse heraus ist es schön, hinauszublicken auf ferne Meere.

Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Uebermensch.

Gott ist eine Mutmaßung; aber ich will, daß euer Mutmaßen nicht weiter reiche als euer schaffender Wille." 6, 188 und 123; vgl. 268.

Wenn die Gottes**vorstellungen** alle Dichtergleichnis sind — wer wollte das leugnen? —, wenn sie stets wechseln und sich überhöhen bis zu jenem „Vater" Jesu Christi, über den hinaus es keinen Gottesglauben mehr gibt, wo Gott alles in allem ist, wer will daraus schließen, daß wir nicht eine Wirklichkeit in diesen unsern Bildern ergreifen? Daß aber eine Wirklichkeit über ihn Herr wird, das erlebt jeder, der Gott findet. Denn nicht er hat Gott ergriffen, sondern es ist etwas Gewaltiges über ihn gekommen, dem er sich nicht entziehen kann.

Das Jenseits und die Unsterblichkeit.

1. Die Gründe gegen den Jenseitsglauben.

Zu den wesentlichen Merkmalen einer Religion gehört stets auch ihre Beurteilung der Welt. Ihre Höhenlage kündet

sich darin an, ob sie die Befriedigung des Menschen von den Gütern dieser Erde erwartet oder ob sie höhere Güter und eine andere Welt kennt. Wir haben schon die Gründe kennen gelernt, aus denen auch die polytheistischen Religionen bereits zur Annahme einer jenseitigen Welt und eines Totengerichts kommen; es ist eine elementare Forderung menschlicher Gerechtigkeit, was uralte mythologische Vorstellungen von Gespenstern und Dämonen zu neuem Leben erstehen läßt, Totenreiche bevölkert und Himmel- und Straförter für die Verbrecher sich ausmalt. Das Christentum hat diese Vorstellungen, als es auftrat, vorgefunden und übernommen; es hat aber daneben in seiner Ursprungszeit viel lebendiger eine andere Hoffnung gehabt, die Erwartung des „Himmelreiches", besser der Gottesherrschaft, in der sich alles verkörperte, was es von großen Hoffnungen für die Menschheit sein eigen nannte. In einer gewaltigen Katastrophe sollte eine neue Welt erstehen, in der die Hungernden satt werden, die Weinenden lachen und die Müden zur Ruhe kommen, in der die Barmherzigen Barmherzigkeit finden und die Friedfertigen anstelle der Gewalttäter herrschen sollten. Goldene Hoffnungen für arme und gedrückte, aber auch für große und gütige Menschen.

Für Nietzsche ebensoviele „Verleumdungen des Lebens", wie es ist. Sein eigener großer Zukunftsgedanke verspricht ja nicht ein neues höheres Leben, sondern die ewige Wiederkehr des Gleichen, des alten Lebens und bejaht es also, wie es ist, unzähligemale. Da wird er denn nicht müde, die „christliche Lebensverleumdung" zu schmähen und die Selbstsucht zu geißeln, die in dieser Hoffnung stecken soll. Zumal in der Heftigkeit seines letzten Jahres hat er sich nicht genug tun können an wilden Worten gegen solchen Glauben:

„Diese kleinen Herdentier-Tugenden führen ganz und gar nicht zum »ewigen Leben«: sie dergestalt in Szene setzen und sich mit ihnen, mag sehr klug sein, aber für den, der hier noch seine Augen auf hat, bleibt es trotz alledem das lächer-

lichste aller Schauspiele. Man verdient ganz und gar nicht ein Vorrecht auf Erden und im Himmel, wenn man es zur Vollkommenheit einer kleinen, lieben Schafsmäßigkeit gebracht hat; man bleibt damit, günstigenfalls, immer bloß ein kleines, liebes, absurdes Schaf mit Hörnern — vorausgesetzt, daß man nicht vor Eitelkeit platzt und durch richterliche Attitüden skandalisiert." 15, 118.

Was er Geschichtliches über die Entstehung des Jenseitsglaubens sagt, wäre nicht der Erwähnung wert, wenn es nicht eine so ungeheuer weit verbreitete Meinung wäre, als ob das Christentum diesen Glauben in die Welt gebracht hätte, als ob schlaue Priester ihn dann benutzt hätten, dumme Menschen durch Angst unter ihre Macht zu zwingen. Solche geschichtswidrige Phantasien waren im 18. Jahrhundert beliebt und verständlich, ein Jahrhundert geschichtlicher Weiterarbeit sollte einem Manne wie Nietzsche unmöglich gemacht haben, Sätze zu schreiben wie den:

„Das Christentum fand die Vorstellung von Höllenstrafen im ganzen römischen Reiche vor. Ueber ihr haben die zahlreichen geheimen Kulte mit besonderem Wohlgefallen gebrütet, als über dem fruchtbarsten Ei ihrer Macht. Epikur hatte für seinesgleichen nichts Größeres zu tun geglaubt, als die Wurzeln dieses Glaubens auszureißen: sein Triumph .... kam zu früh, — das Christentum nahm den bereits verwelkenden Glauben an die unterirdischen Schrecknisse in seinen besonderen Schutz und tat klug daran! Wie hätte es ohne diesen kühnen Griff ins volle Heidentum den Sieg über die Popularität der Mithras- und Isiskulte davontragen können! So brachte es die Furchtsamen auf seine Seite, — die stärksten Anhänger eines neuen Glaubens!" 4, 70.

Wie mangelhaft diese Geschichtsbetrachtung ist, mag man leicht daran erkennen, daß auch sie für möglich hält, daß eine ganze Religion durch einen schlauen Kunstgriff gestiftet werde, und daß sie sich niemals die Frage stellt, warum denn nun

gerade das Christentum den Sieg davongetragen habe, wenn doch — wie es war — der Mithras- und der Isiskult ebenso wie das Christentum ihren Gläubigen ein seliges Leben im Jenseits verhießen. Es muß also das Wesentliche am Christentum nicht in diesem gemeinsamen Glauben gelegen haben, sondern in irgend etwas anderem. Direkt falsch endlich und gerade von den neuen Arbeiten überholt ist die Behauptung, daß, als das Christentum auftrat, jener Glauben bereits im Verwelken gewesen sei. Im Gegenteil, die Jenseitsreligion ist in den ersten christlichen Jahrhunderten im vollen Aufblühen gewesen, der Mithraskult z. B. nahm seinen bedeutendsten Aufschwung, ward zur Weltreligion erst etwa vom 2.—4. Jahrhundert nach Christi Geburt. Immerhin weiß Nietzsche wenigstens — was andere moderne Kritiker des Christentums nicht immer wissen und auch viele seiner Anhänger nicht —, daß der Glauben an ein Totengericht, an Hölle und Paradies und alles dergleichen nicht erst mit dem Christentum in die Welt gekommen ist. Das Christentum ist darin einfach der Erbe antiker Frömmigkeit und antiker Jenseitsspekulation geworden. Es hat auch erst langsam und zögernd die scheußlichsten Ausmalungen der Hölle von den Orphikern und anderen Mysterien übernommen, freilich von Anfang an sie gekannt und verwandt, nicht weil schlaue Priester „einen weiterreichenden Machtbereich haben müssen, dessen Kontrolle sich den Blicken der Unterworfenen entzieht: das Strafmaß für das Jenseits, das nach dem Tode, — wie billig auch die Mittel, den Weg zur Seligkeit zu weisen", sondern weil alle, auch die größten unter den Christen, auch Jesus und Paulus, Kinder ihrer Zeit waren und dieses Weltbild mit einem Gericht der Auferstandenen, mit Feuerhölle und Paradieseswonnen, einfach hinnahmen.

Am schlimmsten ist Nietzsches Meinung, daß erst durch eine schlaue List des Paulus dieser Glaube ins Evangelium eingedrungen sei. Im Antichrist hat Nietzsche gar von Pau-

lus behauptet, er habe, um diesen Aberglauben zu benützen, geradezu seine Vision Jesu vor Damaskus „erfunden": „Paulus wollte den Zweck, *folglich* wollte er auch die Mittel... Was er selbst nicht glaubte, die Idioten, unter die er *seine* Lehre warf, glaubten es. Sein Bedürfnis war die *Macht*". 8, 271. Nun, das sind Kritiken aus dem 18. Jahrhundert, und der Haß hat den feinen Psychologen so geblendet, daß er nicht sah, wie der Mann, der ausgeschickt war mit „Briefen vom hohen Rat", wahrhaftig nicht Macht zu suchen brauchte, wie er es ja auch gewiß nicht konnte in der verfolgten Schar von armen Leuten, zu der er übertrat, und die damals ebensowenig bedeutete, wie er zunächst zu bedeuten hatte. Er verzichtete auf die Macht, als er Christ ward. Auch was er später wieder durch 28jährige Arbeit gewann, war wahrlich nicht aus Sehnsucht nach Macht gewonnen.

Doch lassen wir die Geschichte, hören wir Nietzsches Gründe gegen jeden Glauben an eine jenseitige Welt und ein Fortleben nach dem Tode. Da tritt denn zuerst wieder, wie stets bei Nietzsche, „die Wissenschaft" auf den Plan.

„Erst die *Wissenschaft* hat ihn — den Gedanken vom endgültigen Tode – sich wieder zurückerobern müssen, und zwar indem sie zugleich jede andere Vorstellung vom Tode und jedes jenseitige Leben ablehnte. Wir sind um ein Interesse ärmer geworden: das »Nach-dem-Tode« geht uns nichts mehr an! – eine unsägliche Wohltat, welche nur noch zu jung ist, um als solche weit- und breithin empfunden zu werden. – Und von neuem triumphiert Epikur!" 4, 72. Epikur, der hier in der Morgenröte wie in der Aufklärungszeit Nietzsches vorher mit Lob überschüttet, dann aber auch unter die décadents eingereiht wird – „zuerst von mir als solcher erkannt" 8, 254. – Und die Wissenschaft soll den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode unmöglich machen? Gewiß, sie meint es oft, weil sie das alte Weltbild zerstört und gezeigt hat, daß für jene naiven Völkerphantasien von Himmel

und Hölle „kein Platz“ mehr im Weltall ist. Aber wie, wenn nun die Welt, die sich der Wissenschaft offenbart, nicht „die ganze Wirklichkeit“ ist, sondern nur ein Teil, nur das, was man messen und wägen kann?

Aber hören wir Nietzsches eigene Gründe. Es sind die alten: das Jenseits ist eine „Korruption“ des Menschen 15, 152. „Die sogenannten religiösen Naturen . . . haben zu allen Zeiten dahin gewirkt, den praktischen Menschen das Leben schwer zu machen und es ihnen womöglich zu verleiden: den Himmel verdüstern, die Sonnen auslöschen, die Freude verdächtigen, die Hoffnungen entwerten, die tätige Hand lähmen, — das haben sie verstanden, ebenso wie sie für elende Zeiten und Empfindungen ihre Tröstungen, Almosen, Handreichungen und Segenssprüche gehabt haben“ 4, 46.

Und wenn man das Christentum dadurch verteidigen möchte, daß man mit vollem Recht darauf hinweisen könnte, daß ja nicht es erst den Pessimismus der untergehenden Antike geschaffen hat, sondern daß es Trost in seinen Schrecken durch den Ausblick auf eine andere Welt und also doch auch Freude an diesem Leben eben im Hinblick auf ein anderes gegeben habe, so verurteilt das Nietzsche nur noch mehr: „Man kann das Christentum nicht genug verurteilen, weil es den W e r t einer solchen r e i n i g e n d e n großen Nihilismus-Bewegung, wie sie vielleicht im Gange war, durch den Gedanken der unsterblichen Privatperson entwertet hat: insgleichen durch die Hoffnung auf Auferstehung: kurz, immer durch ein Abhalten von der T a t d e s N i h i l i s m u s, dem Selbstmord . . . Es substituierte den langsamen Selbstmord; allmählich ein kleines, armes, aber dauerhaftes Leben; allmählich ein ganz gewöhnliches, bürgerliches, mittelmäßiges Leben u. s. w.“ 15, 146. Aber man sieht, wie hier der Historiker Nietzsche wieder von dem Romantiker abgelöst wird: er träumt davon, daß eine ganze Generation Selbstmord, die Tat des Nihilismus hätte begehen können! — Nein, es war im Gegenteil so: das Leben bekam

einen ganz anderen Wert durch den Ausblick in eine Ewigkeit, für die man verantwortlich ward. Und man war nicht nur für sich verantwortlich, man war es für eine ganze Generation, für all die Menschen, denen man ins Auge sah. Man muß nur den Schwung und die Kraft einmal gefühlt haben, die aus dem gesamten Neuen Testament spricht: die Kraft von Menschen, die äußerlich betrachtet nichts waren — „Tschandala", „kleine Mucker", wie Nietzsche so geschmackvoll sagt, und die einer Welt von neuem eine Daseinsmöglichkeit schufen, die ihr das Beispiel eines Heldenmutes zeigten, der außerhalb der Schlachten viel größer und seltener ist als im Rausch des Kampfes, und das Vorbild einer Liebe, deren Innigkeit und Zartheit durch kein „Pathos der Distanz", durch keine Herablassung des „Schenkenden" gebrochen war. Was die Welt der Jenseitshoffnung des Christentums verdankt, ist genau das Gegenteil von Nietzsches Behauptung: „Wenn man das Schwergewicht des Lebens nicht ins Leben, sondern ins Jenseits verlegt — ins Nichts —, so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen." 8, 271. Nein, wird das Leben hier als die Vorbereitung eines ewigen Lebens gefaßt, so hat es eine unendlich vertiefte Bedeutung gewonnen; das ist die Wahrheit. Und nicht Nietzsche bejaht das Leben, indem er es sich ewig wiederholen läßt; denn dieses Leierlied, wie er selbst es genannt hat, die ewige Wiederkehr, ist etwas völlig Gleichgültiges und Langweiliges: sondern gerade wenn dieses Leben als Vorbedingung und Ansatz eines höheren Lebens genommen wird, erhält es Wert und Gewicht.

Aber vielleicht ist es eine Unbescheidenheit der „kleinen Schafe", die Unsterblichkeit für sich zu erwarten? Wir wollen den Widerspruch übersehen, in dem dies Argument mit dem vorigen gegen die Unsterblichkeit gerichteten steht und es ernstlich für sich behandeln. Denn es wird auch immer wieder vorgebracht in unserer — in der Theorie — sittlich so überaus feinfühligen Zeit.[1] Daß es auch bei Nietzsche oft

wiederkehrt, ist aber ganz besonders wunderlich, da er die Unsterblichkeit ja nicht bloß „jedem Petrus und Paulus" (8,273), sondern jedem Wesen überhaupt zugesteht. Aber trotzdem, es bleibt dabei: des Christentums „eigentliche historische Wirkung, das Verhängnis von Wirkung bleibt die Steigerung des Egoismus, des Individualegoismus bis ins Extrem (bis zum Extrem der Individualunsterblichkeit)" 15, 143. Wer so argumentiert, der vergißt den furchtbaren Ernst, mit dem dieser Gedanke geschichtlich auftritt. Denn die Erwartung eines Weltgerichts und eines darnach folgenden ewigen Lebens in Seligkeit oder Verdammnis ist ja doch zuerst ein Verantwortlichkeitsgedanke von ungeheurer Kraft. Schon allein der Gedanke, daß der Mensch einmal aller Hüllen entkleidet vor dem wahrhaftigen Gott und vor seinen Mitmenschen stehen soll, ist so ernst, daß demgegenüber von einem Individualegoismus nicht die Rede sein kann. Wenn sich gute, weiche Christen vor solchen Nietzscheschen Worten, die jetzt in aller Munde sind, zu schämen anfangen, so sollen sie erst einmal den ganzen furchtbaren Ernst dieses Gedankens sich vor die Seele stellen. Dann hört jene Scham vor dem Egoismus auf und es beginnt etwas anderes aufzuwachen. Aber auch die düsteren Aspekte, die sich dann ergeben und von denen ja auch Nietzsche zu sprechen weiß, sind noch nicht das Richtige. Sondern d a s ist doch allezeit das Entscheidende gewesen, daß sich einst einmal der Sinn der Welt wahrhaft enthüllen soll und das Heilige als heilig vor aller Augen sich ausweisen wird und das Gute als gut. Aller Schein und alle menschliche Lüge soll vergehen: „so wird eines jeglichen Werk offenbar werden, der Tag wird es klar machen; denn es wird durchs Feuer offenbar werden. Und welcherlei eines jeglichen Werk sei, wird das Feuer bewähren." Schlechte und armselige Menschen haben diese furchtbar ernste Vorstellung schlecht und armselig gemacht und für ihr Behagen gedeutet,

dem ernsten Ideal entspricht die ernste Auffassung all der Echten, die die Großen im Christentum gewesen sind.

2. Christliche Hoffnung.

Und dieser Ernst, der über das eigene Leben ausgegossen ist, wird auch bleiben, wenn die alten Formen dieser Zukunftshoffnung fallen. Nicht als ob das naturwissenschaftliche Weltbild mit Sicherheit diese Vorstellungen ausschlöße. Die Himmels- und Höllenschilderungen der alten Zeit sind freilich verflogen und dahin. Aber was hat Naturwissenschaft mit der Welt als Ganzem und ihrem Ende zu tun? Was sie heute darüber sagt, wenn sie einmal ihren Weg verläßt und zu spekulieren beginnt, ist widerspruchsvoll genug und schwankt zwischen Nietzsches „ewiger Wiederkehr" und einem sanften Gleichgewichtszustand der „Entropie" hin und her, während man ebenso aus der Beobachtung der aufsteigenden Entwicklung vielleicht auch ein ständiges Sichüberhöhen erspekulieren könnte. Das ist es aber alles nicht, was die alten Vorstellungen vom Jenseits hinwegräumen wird, sondern das Christentum selbst wird es tun. Nicht Höllenstrafen fürchtet und Himmelswonnen begehrt der Christ, wenn er sich recht versteht: vor der Seligkeit der Gotteskindschaft in diesem Leben, wo uns alles zum Guten mithilft, und vor der Feindesliebe auch zu den Bösen und dem Gefühl der inneren Oede der Gottlosen und dem heißen Wunsch, ihnen helfen zu wollen, daß sie von sich los und zu Gott kommen, schwinden die Bedürfnisse jener grausamen Foltergerechtigkeit völlig. Was derartiges im Christentum selbst des Neuen Testamentes, selbst Jesu sich noch findet, wird immer mehr ausgeschieden. Björnson hat es uns vorhin gesagt, und Goethe soll uns darin bestärken, wenn er die „schöne Seele" bekennen läßt:

„Nicht einen Augenblick ist mir eine Furcht vor der Hölle angekommen; ja die Idee eines bösen Geistes und eines Straf- und Quälortes nach dem Tode konnte keinesfalls in dem

Kreise meiner Ideen Platz finden. Ich fand die Menschen, die ohne Gott lebten, deren Herz dem Vertrauen und der Liebe gegen den Unsichtbaren zugeschlossen war, schon so unglücklich, daß eine Hölle und äußere Strafen mir eher für sie eine Linderung zu versprechen, als eine Schärfung der Strafe zu drohen schienen." –

So empfindet reife, durchgebildete Christlichkeit. Wir glauben an ein Weiterleben nach dem Tode und eine Vollendung, weil das Ideal, das uns ergriffen hat, uns Vollendung verheißt, weil das Gotteskind in unserem jetzigen organischen Leben geboren wird und sich entwickelt, sich aber immer nach einer Vollendung sehnen muß, die es nicht erreicht. Wir glauben daran, weil wir in unserem Ideal und in unserer Entwicklung den mächtigen Willen eines Vaters spüren, der ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten ist. Und wir glauben auch für die anderen, die Guten und die Bösen, denn sie sind alle bestimmt zur Gotteskindschaft, alle geliebt und alle berufen, sich zu Gott zu finden. Und dieses Gott-entgegen-Wachsen – wenn man so sagen darf – ist keine weichliche Selbstsüchtelei, sondern eine strenge Erziehung Gottes, eine Freude und Seligkeit nur in dem, dessen Freude das Gute, dessen Seligkeit Reinheit und Liebe ist. Ueber die Formen dieses Lebens aber machen wir uns keine Gedanken: „in meines Vaters Haus sind viele Wohnungen".

Endlich muß das Christentum wieder mit allem Ernst den Gedanken der „Gottesherrschaft" in seine Hoffnung aufnehmen; denn in diesem Gedanken liegt seine Kraft und seine Arbeit für d i e s e Welt. Zwar ist auch hier die alte Vorstellung von einer Katastrophe dahin, aber der Ernst, mit dem das alte Christentum die Welt ansah, sollte nicht verflogen sein. Das Christentum ist nicht pessimistisch und nicht optimistisch, sondern realistisch, ernst, wahr. Es berauscht sich weder an der Erbärmlichkeit und den Leiden des Lebens noch an den „Fortschritten der Kultur". Es sieht Leid und

Sünde und nennt sie beim Namen, es hält die Welt nicht für gut, wie sie ist, aber es glaubt sie auf Güte angelegt und die Liebe als das Heilmittel für alles Schlimme in ihr. Es sieht die Welt mit der großen Hoffnung an, daß sie eine Welt Gottes werden könne, und aus dieser Hoffnung wird Arbeit. Das alte Christentum übte diese Arbeit nur nach innen, an jedem Einzelnen, den es trachtete vor den Gefahren und dem Leid der Welt zu sichern. Unsere Zeit ist geneigt, von der Besserung des sozialen Lebens und seiner Einrichtungen alles zu erwarten. Beides ist einseitig. Wiedergeburt und Organisation: neue Menschen schaffen neue Einrichtungen. Eine Gotteswelt wird bloß von Menschen geschaffen, denen die Liebe und Gott im Herzen wohnen. So hilft das Christentum dem Leben und all den Tendenzen des Guten, des Höheren, die um uns im Kampfe liegen mit dem, was herabzieht und unten halten will: es ist nicht optimistisch und nicht pessimistisch, sondern freudig und hilfreich auf dem Grunde eines wahrhaftigen Ernstes.

Die christliche Gewißheit.

1. Das Erlebnis.

Religion ist nicht Weltanschauung, Frommsein nicht Philosophieren. Wenn der Mensch der Urzeit in jedem auffallenden und lebendigen Ding, in der Quelle und in dem immergrünen Baum, in dem erratischen Block und in dem gewaltigen Berggipfel die Wirkung eines Geistwesens vermutet und erschließt — denn wo Kraft und Leben ist, da ist ihm auch Seele —, so ist das eine Weltanschauung, keine Religion. Wenn er aber fühlt, daß in diesem Lebendigen sich ihm ein Wesen offenbaren will, wenn Schrecken und Grausen über ihn kommt vor dem, was sich ihm so gewaltig kundtut, und Freude und Dankbarkeit, daß das höhere, mächtigere Wesen sich ihm nahen und ihm freundlich sein will, so erwacht in ihm Religion, Zuver-

sicht, Glaube, Frommsein und jenes Gefühl,

> Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
> Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben.

Auch heute erlebt der Mensch noch dasselbe in der Natur. Trotz aller Naturwissenschaft und mechanistischen Erklärung spricht es noch so gewaltig zu unsern Herzen, das geheimnisvoll Lebendige um uns her, wie am ersten Tag. Und vielleicht erleben wir lange nur das Geheimnis und den ästhetischen Wert dieser Schönheit und Erhabenheit. Dann aber kommt vielleicht die Stunde, vielleicht der Augenblick, da ist uns das alles wie ein liebes Wort eines verwandten Wesens, es spricht aus Schönheit und Erhabenheit das Geheimnis persönlich zu uns, Ergriffenheit und Ehrfurcht, Freude und Dankbarkeit wird in uns wach, der Schönheitsgenuß wandelt sich in Andacht. — Und wieder können wir es am Menschen erleben. Wenn im genialen Künstler sich uns nicht bloß ein ästhetischer Wert enthüllt und die Gewalt seines Wesens uns ergreift, sondern wenn plötzlich durch ihn ein Größerer zu uns spricht, wenn er geheimnisvoll für uns die letzten Tiefen und Höhen des Lebens vor unsrer Seele enthüllt und uns mehr wird, als ein bloß mit uns Suchender, da fühlen wir – und fühlt er selbst, wie ein Gewaltiges über ihm ist, und wieder bricht in Demut und Freude der Dank aus uns hervor und wird zur Andacht.

Allein wir sprechen auch von dämonischer Größe in Kunst und Können, weil wir fühlen, daß hier nicht unbedingt Gott zu uns spricht und Gefühle wach werden können, die sich an das in uns wenden, was nicht nach oben und zum Höheren und Reinen führt. Das eigentliche Gebiet, auf dem sich uns Gott erschließt, ist das Gute, das Ideal. Denn das Gute ist das Schöpferische im Menschen, an seinen Idealen wächst er empor über sich und sein „natürliches“ Wesen; hier empfindet er am deutlichsten, daß ihn etwas ergreift, was über ihm ist und was ihn erhöhen und selig machen will.

Aus alledem ist deutlich, daß man eine Religion nicht beweisen kann, daß sie ihre Wahrheit eben in der Ueberzeugung hat, daß in diesen Erlebnissen sich ihr die letzte Wirklichkeit offenbart. Würde man beweisen, daß Gott existiert, daß es die beste wissenschaftliche Hypothese sei, einen Schöpfer und Ordner des Weltalls nach Analogie eines menschlichen Künstlers anzunehmen, so würde das mit Religion und Frommsein noch nicht das Geringste zu tun haben. Aristoteles, der so schließen zu müssen glaubte auf eine erste Ursache, auf ein Denken des Denkens, das er mit dem Zeus des Volksglaubens gleichsetzte, hat doch selbst gesagt, daß es verrückt sei, wenn einer sage, er liebe diesen Gott, er hat also die Religion gerade von diesem Wesen ausgeschlossen, und mit Recht. Denn eine wissenschaftliche „Ursache" kann kein Frommsein hervorrufen. Umgekehrt natürlich ist es ganz gleichgültig, daß man heute die Unzulänglichkeit der Gottesbeweise auch wissenschaftlich erkannt hat, daß man nicht mehr die Ursache Gott unter die Einzelursachen alles Werdens einschiebt, auch darauf verzichtet, sie an den Anfang zu stellen, sondern diesen Anfang auf sich beruhen läßt. Das alles bedeutet für die Wissenschaft einen Fortschritt wie für die Religion, wenn nur die Wissenschaft in ihren Schranken bleibt und zugesteht, daß schon der Versuch einer „Weltanschauung" im ganzen nicht mehr wissenschaftlich beweisbar ist, geschweige denn, daß sie übergreifen dürfte auf das Gebiet der Weltwertung und der Religion. Ist es doch jedem leicht klar zu machen, daß alle Weltanschauung nur ein phantasievoller Anthropomorphismus ist. Hier wird das Weltall als Ganzes dem reifen Menschen nachphantasiert als ein Wesen, bestehend aus Materie und Geist, Welt und Gott — das sind die Weltanschauungen des Deismus und Theismus —, dort dem werdenden Menschen, wie im Pantheismus und Panpsychismus; von andern wieder wird jeder kleinste Teil der Welt — das „Atom" schon mit Seele und Leib ausgestattet, wie es die moderne Weltanschauung

tut, die sich wunderlicherweise Monismus nennt. Neuerdings erleben wir von dem gegenwärtigen Verständnis des Organismus als eines „Zellenstaates“ aus noch andere Konstruktionen des „lebendigen Alls“ und Gottes, z. B. den Panentheismus, und je reicher die Kenntnis unseres Organismus wird, desto reicher werden sich die Bilder der Welt ausgestalten. Denn der Mensch wird nie davon lassen, Weltanschauungen zu gestalten und wird es nie anders als anthropomorphisch „mythologisch“ können.

Der fromme Mensch aber sieht diesen Versuchen ruhig zu; er ist gewiß, daß er seinen Gott nicht als letzte Hypothese erspekuliert, sondern daß Gott ihn ergriffen hat.

Die meisten Menschen, auch fromme Menschen, wissen es, dank unseres Religionsunterrichts, der immer noch mit Beweisen und Weltanschauungen arbeitet, leider nicht, daß alle Beweise nichts für und nichts wider die Religion ausmachen. Nietzsche wußte das. Er hat sich darum nie auf eine Widerlegung der Beweise eingelassen, sondern das religiöse Erlebnis in seiner Eigenart in seinen *praktischen* Folgen angegriffen.

2. Der Wert als Wahrheitsmoment.

Oft hat es sich Nietzsche mit der Entkräftung der christlichen Gewißheit leicht gemacht. Populäre praktische Gründe, wie sie in Predigt und Unterricht, auch sonst in landläufiger Apologetik oft gehört werden, sind es, die er häufig angreift und mit überlegenem Spott behandelt. „»Für die Wahrheit des Christentums sprach der tugendhafte Wandel der Christen, ihre Standhaftigkeit im Leiden, der feste Glaube und vor allem die Verbreitung und das Wachstum trotz aller Trübsal«, — so redet ihr auch heute noch! Es ist zum Erbarmen! So lernt doch, daß dies alles nicht für und nicht gegen die Wahrheit spricht, daß die Wahrheit anders bewiesen wird als die Wahrhaftigkeit, und daß letztere durchaus kein Argument für die erstere ist!“ 4, 73.

Und im Zarathustra tönt es weiter:

„Blutzeichen schrieben sie auf den Weg, den sie gingen, und ihre Torheit lehrte, daß man mit Blut die Wahrheit beweise.

Aber Blut ist der schlechteste Zeuge der Wahrheit; Blut vergiftet die reinste Lehre noch zu Wahn und Haß der Herzen.

Und wenn einer durchs Feuer geht für seine Lehre, – was beweist dies! Mehr ist's wahrlich, daß aus eigenem Brande die eigene Lehre kommt!" 6, 134. Und noch im Antichrist klingt es so wieder: „Die Märtyrer-Tode, anbei gesagt, sind ein großes Unglück in der Geschichte gewesen: sie verführten... Der Schluß aller Idioten, Weib und Volk eingerechnet, daß es mit einer Sache, für die jemand in den Tod geht,... etwas auf sich habe, – dieser Schluß ist der Prüfung, dem Geist der Prüfung und Vorsicht unsäglich zum Hemmschuh geworden. Die Märtyrer schadeten der Wahrheit.... Das Weib liegt heute noch auf den Knieen vor einem Irrtum, weil man ihm gesagt hat, daß jemand dafür am Kreuze starb. Ist denn das Kreuz ein Argument?" 8, 292 f. In der Tat, Nietzsche hat Recht. Aber das Kreuz ist mehr als ein Argument, es ist ein Motiv, ein Etwas, das uns in Bewegung setzt; denn es ist ein durchgelebtes Ideal. Und so ist auch das Martyrium nicht ein Argument, aber es ist mehr. Mehr, nicht als bloßes Martyrium. Das Wort Zarathustras oben, das „man seit Jahrtausenden nötig gehabt hätte" 8, 293, hat schon mit ein wenig tieferer Psychologie einer vor 1900 Jahren gesprochen: „... Und wenn ich meinen Leib brennen ließe und hätte die Liebe nicht" –. Auch er wußte, daß nicht das Martyrium, sondern die Gesinnung etwas „beweist".

Dagegen wirklich weniger als ein Argument ist das oberflächliche Werturteil, das Nietzsche etwas karikiert einfach darstellt: „Wie viele schließen immer noch: »es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn es keinen Gott gäbe!« (oder,

wie es in den Kreisen der Idealisten heißt: »es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn ihm die ethische Bedeutsamkeit seines Grundes fehlte!«) — folglich müsse es einen Gott (oder eine ethische Bedeutsamkeit des Daseins) geben! In Wahrheit steht es nur so, daß, wer sich an diese Vorstellungen gewöhnt hat, ein Leben ohne sie nicht wünscht: daß es also für ihn und seine Erhaltung notwendige Vorstellungen sein mögen, — aber welche Anmaßung, zu dekretieren, daß alles, was für meine Erhaltung notwendig ist, auch wirklich da sein müsse! Als ob meine Erhaltung etwas Notwendiges sei! Wie, wenn Andere umgekehrt empfänden! wenn sie gerade unter den Bedingungen jener beiden Glaubensartikel nicht leben möchten und das Leben dann nicht mehr lebenswert fänden! — Und so steht es jetzt!" 4, 86.

3. Offenbarung.

Allein das sind alles nur Vorpostengefechte. Meist greift er die christliche Gewißheit da an, wo sie ihre stärksten Gründe gesucht hat: in dem, was sie für die Offenbarung Gottes gehalten hat und in dem andern grundlegenden Erlebnis der „Wiedergeburt".

In dem ersten Punkt hat Nietzsche gemeint, einen tödlichen Irrtum aufgedeckt zu haben, in Wahrheit ist er nur einer weitverbreiteten falschen Schätzung der Formen des religiösen Lebens entgegengetreten, und es rächt sich hier, wie bei Björnson, die Begründung des Christentums, ja der Religion überhaupt aufs Wunder. Mit dem Wunder im Natursinn ist Nietzsche freilich so fertig, daß er es überhaupt nicht erwähnt. Um so heftiger ist sein Angriff auf die Schätzung der gewaltigen und gewaltsamen Aeußerungen des religiösen Lebens. Ekstase, Visionen, das Schauen des Himmlischen und der Gottheit — im Katholizismus noch heute als das Erleben des Göttlichen gepriesen und durch Fasten und Gebet gesucht, in dem überlieferten Christentum der evangelischen Kirche, wo

es in der Bibel vorkommt, als objektives Wunder behauptet und als Beweis für die Wahrheit des Christentums angesehen — bei Nietzsche wird es nicht bloß als Beweis verurteilt, sondern in Bausch und Bogen verdammt. Seit seiner Aufklärungsepoche ist er gegen jede Schwärmerei — oder er stellt sich so: der „Rausch", den er früher gepriesen, er wird ihm zum Symptom und zur Ursache der Krankheit. „Vielleicht könnte eine ganze Hölle von Verbrechern nicht diese drückende, land- und lichtverderbende, unheimliche Nachwirkung in die fernste Ferne hin haben, wie jene kleine, edle Gemeinde von Unbändigen, Phantasten, Halbverrückten, von Genies, die sich nicht beherrschen können und allen möglichen Genuß an sich erst dann haben, wenn sie sich völlig verlieren." 4, 53. Und zu diesem „Rausch" gehört zum mindesten das echt religiöse Erlebnis, wenn es nicht etwas Schlimmeres ist: Wahnsinn, Krankheit. Unermüdlich ist Nietzsche seit jenen Tagen, wo er von Bayreuth schied, uns zu versichern, daß all das, was Religion sei, oft nur „einen Tropfen Blut zu viel oder wenig im Gehirn" bedeute 4, 80. Und ob er einen Plato zitiert: „Durch den Wahnsinn sind die größten Güter über Griechenland gekommen" oder ob er den Paulus unheimlich seziert und eine Psychologie des Wahnsinns aus ihm demonstriert, „den Rausch und die Zudringlichkeit seiner Seele" zeichnend (4, 64ff.), oder ob er die „Seufzer der Einsamen und Verstörten" „hört", wie sie aufschreien: „Ach, so gebt doch Wahnsinn, ihr Himmlischen! Wahnsinn, daß ich endlich an mich selber glaube!" — es ist immer dieselbe Anklage, die sich von Buch zu Buch endlos weiterschleppt: Wahnsinn, Epilepsie! Bis er ins Groteske fällt und schließlich Magenverstimmung und schlechte Verdauung alle höchsten Werte der Menschheit geschaffen haben sollen. Die Gesundheit wird ja schließlich der Punkt, um den sich dem ewig kranken Manne alles dreht. Und man wagt ihn kaum noch ernst zu nehmen, wenn im Antichrist endlich an Stelle der „imaginären"

Ursachen („Gott, Seele, Ich, Geist, der freie Wille") und der imaginären Psychologie (Reue, Gewissensangst, Versuchung des Teufels, die Nähe Gottes) die wahren Ursachen gesetzt werden, nämlich z. B. „Zustände des nervus sympathicus" 8, 231. Es ist aber ganz ernst gemeint; denn damals war ihm „Denken" schon lang ein Verhalten der Triebe geworden, und aus der Gesundheit wuchs ihm die Wahrheit. „Skepsis nämlich ist der geistigste Ausdruck einer gewissen vielfachen physiologischen Beschaffenheit, welche man in gemeiner Sprache Nervenschwäche und Kränklichkeit nennt" 7, 153. Und „der religiöse Mensch, wie ihn die Kirche will, ist ein typischer décadent; der Zeitpunkt, wo eine religiöse Krisis über ein Volk Herr wird, ist jedesmal durch Nerven-Epidemien gekennzeichnet ... Die »höchsten Zustände«, welche das Christentum als Wert aller Werte über der Menschheit aufgehängt hat, sind epileptoide Formen, — die Kirche hat nur Verrückte oder große Betrüger in majorem dei honorem heilig gesprochen." 8, 287 f.

Der Haß hat hier Nietzsche blind gemacht. Er hat es selber besser gewußt. Oder weshalb erzählt er sich wohl die Entstehung seines Zarathustra in Ecce homo als ein Erlebnis religiöser Inspiration? Und preist es und sich dazu, begeistert ob solcher Ueberfülle des Erlebens? „— Hat Jemand, Ende des 19. Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im anderen Falle will ich's beschreiben. Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung in dem Sinne, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, Etwas sichtbar, hörbar wird, Etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört — man sucht nicht; man nimmt, — man fragt nicht, wer da gibt; wie ein

Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern, — ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein vollkommenes Außersichsein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauder und Ueberrieselungen bis in die Fußzehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine notwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses; ein Instinkt rhythmischer Verhältnisse, der weite Räume von Formen überspannt (die Länge, das Bedürfnis nach einem weitgespannten Rhythmus ist beinahe das Maß für die Gewalt der Inspiration, eine Art Ausgleichung gegen deren Druck und Spannung). Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturm von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit. . . . Dies ist meine Erfahrung von Inspiration; ich zweifle nicht, daß man Jahrtausende zurückgehen muß, um Jemanden zu finden, der mir sagen darf: »es ist auch die meine!« —" 6, 482.

Hat er sich deshalb für krank gehalten oder wollen wir es darum tun? Und wer es wollte, der lese Mozarts Bekenntnisse über sein Schaffen oder Roseggers Schilderung, wie seine ersten Bücher wurden, um zu verstehen, daß auch die Gesunden das „Geniale" heute noch so erleben wie vor Jahrtausenden. Daß der Ueberschwang des Innenlebens sich auch bei den vollkommen Starken verdichten kann zu Vision und Ekstase, das steht heute in jedem Lehrbuche der Psychiatrie; ja, daß selbst, wo Epilepsie auftritt, eine Schärfe des Geistes und Kraft des Willens sein kann, wie sie bei Normalen selten ist, sollte heute jeder von Cäsar, Napoleon und Helmholtz her wissen. Und Nietzsche wußte es auch: „Die Ueberfülle an Säften und Kräften kann so gut Symptome der partiellen Unfreiheit, von Sinnes-Hallucinationen,

von Suggestions-Raffinements mit sich bringen, wie eine Verarmung an Leben —, der Reiz ist anders bedingt, die Wirkung bleibt sich gleich..." 15, 380 vgl. 72.

Also hätte er selbst dem Christentum und der Religion zubilligen müssen, daß die Form des religiösen Lebens in Ekstase und Vision noch nicht beweist, daß hier jedesmal eine geistige oder körperliche Erkrankung vorliege. Mit allgemeinen Urteilen ist hier nichts getan. Gewiß sind unter den Religiösen Kranke gewesen, auch mögen ganze Gemeinschaften und Mönchsorden die Askese so weit getrieben haben, bis Visionen aus Erschöpfung entstanden 15, 77; aber kein besonnener Arzt würde über alle Religion so in Bausch und Bogen aburteilen, ja auch nur etwa des Paulus religiöses Leben auf seine „Anfälle" 2 Kor. 12, 9 zurückführen, so wenig wie Cäsars Schlachten auf seine Epilepsie. Beide waren trotz ihrer Krankheit im Kern gesunde, große, starke Menschen. Wer einmal den ganzen zweiten Korintherbrief gelesen hat, weiß das von Paulus.

In Wahrheit spricht hier so wenig der Arzt wie in dem geschichtlichen Urteil der „Philolog", als welcher Nietzsche immer wieder genommen sein will. Sondern der „Entdecker" neuer Werte spricht zu uns, der die alten und ihre Entdecker verdammt. Weil das Christentum die Werte des Mitleids und der Liebe — wie Nietzsche sie versteht — verkündet, die Werte, die das „Leben verleumden und herabsetzen", weil es sich gegen die überquellende Lebensfülle der freien Adelsmenschen wendet — deshalb ist für Nietzsche in diesem Fall die Vision, die Ekstase, das religiöse Erlebnis, der „Blick auf die fernen Meere" nicht Fülle, sondern Verarmung. Wir sehen uns also auch hier zurückgewiesen auf den Kampf um das Ideal.

4. Die Wiedergeburt.

Kein anderes Resultat tritt zu Tage, wenn man Nietzsches immer wiederholten Angriffe gegen dasjenige Erlebnis,

in dem sich die Offenbarung Gottes jedem Christen naht, auf ihren Kern zurückführt, jenes Erlebnis der „Wiedergeburt“, das ich schon vorhin im Gegensatz gegen Ibsens Kritik an der sittlichen Forderung zu beschreiben versucht habe. Man muß es Nietzsche anrechnen, daß er wenigstens weiß, wenn auch nicht richtig, worum es sich im Christentum und bei dem grundlegenden Erlebnis des Christen eigentlich handelt. Ist doch das Christentum für die meisten, auch für die meisten rationalistischen Christen zu einem bloßen Moral*gesetz* abgeblaßt, und man streitet hüben und drüben oft so, als ob es sich „bloß um das Gebot“ der Gottes- und Nächstenliebe handle und wer es „zuerst“ — Juden und Philosophen, einschließlich des alten Konfuzius, oder Jesus – gefunden, oft meint man erfunden habe. Allein es handelt sich hier gar nicht um eine theoretische Moral noch um ein von außen gegebenes Gebot eines fernen Gottes, sondern es handelt sich, wie gesagt, um ein neues Gesamtleben, eine letzte Lebensmöglichkeit, die sich den Menschen enthüllt, die uns mit allem Jubel eines höchsten persönlichen Wertes ergreift, uns in alle Schmerzen einer unerfüllten größten inneren Not stürzt und uns aus Jubel und Not, aus Kraftgefühl und Bangen heraus Gott erleben läßt, der uns darin sein Wesen kundgetan hat und sich als heiliger Wille über der Welt beweist. Man nenne es Schuldgefühl oder Reue, Wiedergeburt oder Bekehrung, man erlebe es im Sturm der Seele mit Visionen und Ekstasen wie Paulus und Luther, oder in vielen jener sanften Stunden, die „wie vom Monde gefallen“ sind, wo die Ideale zu uns kommen wie ein Hauch und doch unsere ganze Seele füllen und bezwingen – es ist immer dasselbe Erlebnis, die Entstehung der sittlichen Erlösungsreligion in einer Seele, die seither nur das Gesetz und ihre Triebe oder ein blindes Tasten oder Suchen nach Halt und Kraft kannte.

Aber Nietzsche sieht gerade hier alles nur in der Verzerrung. Was ist ihm die Reue?

„Ich liebe diese Art Feigheit gegen die eigene Tat nicht; man soll sich selbst nicht im Stich lassen unter dem Ansturz unerwarteter Schande und Bedrängnis. Ein extremer Stolz ist da eher am Platz. Zuletzt, was hilft es! Keine Tat wird dadurch, daß sie bereut wird, ungetan; ebensowenig dadurch, daß sie »vergeben« oder daß sie »gesühnt« wird. Man müßte Theologe sein um an eine schuldentilgende Macht zu glauben; wir Immoralisten ziehen es vor, nicht an »Schuld« zu glauben. . . . Die bisherige Praxis, die rein psychologische und religiöse, war nur auf eine Veränderung der Symptome aus: sie hielt einen Menschen für wiederhergestellt, wenn er vor dem Kreuze sich erniedrigte und Schwüre tat, ein guter Mensch zu sein. . . . Aber ein Verbrecher, der mit einem gewissen düstern Ernst sein Schicksal festhält und nicht seine Tat hinterdrein verleumdet, hat mehr Gesundheit der Seele." 15, 96.

Der ganze Jammer unsres Religionsunterrichts packt einen an, wenn man solche Worte – ich will nicht sagen eines Philosophen, sondern – eines Mannes liest, der 12 Jahre lang diesen Unterricht hat durchmachen müssen und über Reue und Vergebung dann in allem Ernste diese Sätze schreiben kann. Aber es rächt sich eben unsere elende Praxis, die unmündigen Kindern die ganze Erlösungslehre, dazu noch in dogmatisch überlebten Formen einbläut, ehe sie auch nur entfernt die Tiefe der sittlichen Erlösungsreligion ahnen können. Reue — das ist Angst vor Schande, Angst vor den Folgen der Tat – Reue, das ist Niedersinken vorm Kreuz und „Schwüre" tun. So sagt's unser letzter Philosoph. Kein Wunder, daß ihm dann die Wiedergeburt dasselbe ist: „Diese »Erlösungszustände« im Christen sind bloße Wechsel eines und desselben krankhaften Zustandes, – Auslegungen der eingetretenen Krise unter einer bestimmten Formel, welche nicht die Wissenschaft, sondern der religiöse Wahn gibt." 15, 95. Die Wissenschaft!

Je mehr er übrigens gehaßt hat, desto weniger hat

er verstanden. Am Ende haben nur herrschsüchtige Priester das Ganze gemacht, wie man im 18. Jahrhundert glaubte: „Jene Spezies, welche ihren Vorteil davon hatte, dem Menschen seine Selbstzufriedenheit zu nehmen (die Repräsentanten des Herden-Instinkts, z. B. die Priester und Philosophen), wurde fein und psychologisch-scharfsichtig, zu zeigen, wie überall doch die Selbstsucht herrsche. Christlicher Schluß: »Alles ist Sünde; auch unsere Tugenden. Absolute Verwerflichkeit des Menschen. Die selbstlose Handlung ist nicht möglich.« Erbsünde. Kurz: nachdem der Mensch seinen Instinkt in Gegensatz zu einer rein imaginären Welt des Guten gebracht hatte, endete er mit Selbstverachtung, als unfähig, Handlungen zu tun, welche »gut« sind.

Das Christentum bezeichnet damit einen Fortschritt in der psychologischen Verschärfung des Blicks: La Rochefoucauld und Pascal. Es begriff die Wesensgleichheit der menschlichen Handlungen und ihre Wertgleichheit in der Hauptsache (— alle unmoralisch)." 15, 370.

Man darf eine gewisse Krankhaftigkeit des Erlebnisses bei Pascal zugestehen und auch sonst in den Bußkämpfen und -krämpfen mancher Sekten und gewisser pietistischer Unterströmungen in der Kirche, wenn auch hier wieder Nietzsches Krankheits-Diagnose Manier ist. „Mit einem Erlebnis nicht fertig werden, ist bereits ein Zeichen von décadence. Dieses Wiederaufreißen alter Wunden, das Sich-wälzen in Selbstverachtung und Zerknirschung ist eine Krankheit mehr, aus der nimmermehr das »Heil der Seele«, sondern immer nur eine neue Krankheitsform derselben entstehen kann." 15, 95.

Es ist nicht nötig, all diese plumpen Mißverständnisse aufzudecken und die Mißdeutungen zu widerlegen. Das richtet sich selbst. Daß Reue nicht Angst vor den Folgen der Tat, sondern Scham über die Tat ist, daß sie nicht die Strafe, wenn es eine solche gibt, abzuwenden und ihr zu entgehen wünscht,

sondern daß sie die „Strafe sucht", daß die „Erlösungsgefühle" das Empfinden der Kraft sind, die nun kann, was vorher über die Kraft war, daß das Ganze ein großer Prozeß innerlicher Gesundung ist, das ist schon Luther klar gewesen — und allen Jüngern Jesu vor ihm und nach ihm. Aber eben dies, daß hier eine Sittlichkeit auftritt, die „über die Kraft" sei — in Wahrheit ist sie nur vor dem Erlebnis der Wiedergeburt „über die Kraft": auch das hat Nietzsche dem Christentum zum Vorwurf gemacht. „Im neuen Testament ist der Kanon der Tugend, des erfüllten Gesetzes aufgestellt: aber so, daß es der Kanon der unmöglichen Tugend ist: die sittlich noch strebenden Menschen sollen sich im Angesichte eines solchen Kanons ihrem Ziele immer ferner fühlen lernen, sie sollen an der Tugend verzweifeln und sich endlich dem Erbarmenden ans Herz werfen, — nur mit diesem Abschlusse konnte das sittliche Bemühen bei einem Christen noch als wertvoll gelten, vorausgesetzt also, daß es immer ein erfolgloses, unlustiges, melancholisches Bemühen bleibe, so konnte es noch dazu dienen, jene ekstatische Minute herbeizuführen, wo der Mensch den „Durchbruch der Gnade" und das sittliche Wunder erlebt: — aber notwendig ist dieses Ringen nach Sittlichkeit nicht, denn jenes Wunder überfällt nicht selten gerade den Sünder, wenn er gleichsam vom Aussatze der Sünde blüht; ja, es scheint selber der Sprung aus der tiefsten und gründlichsten Sündhaftigkeit in ihr Gegenteil etwas Leichteres und, als sinnfälliger Beweis des Wunders, auch etwas Wünschbares zu sein. — Was übrigens ein solcher plötzlicher, vernunftloser und unwiderstehlicher Umschlag, ein solcher Wechsel von tiefstem Elend und tiefstem Wohlgefühl physiologisch zu bedeuten habe (ob vielleicht eine maskierte Epilepsie?), das mögen die Irrenärzte erwägen, welche ja dergleichen »Wunder« (z. B. als Mordmanie, Manie des Selbstmords) reichlich zu beobachten haben. Der verhältnismäßig »angenehmere Erfolg« im Falle des Christen macht keinen wesentlichen Unterschied." 4, 83f. Sehen

wir ab von den letzten Sätzen, die das alte Thema in neuer Variation bringen, wie steht es mit dem Vorwurf, das Christentum lehre absichtlich eine Sittlichkeit, die über die Kraft sei, damit der Mensch seiner Güte nicht froh werden könne? — Als ob es in solchen Dingen Absicht gäbe! Als ob da eine Anzahl listiger Menschen alle andern an der Nase führten! Es ist uns oben schon klar geworden, wie es die Eigenart aller Ideale ist, über die Kraft zu gehen und die Menschheit erst langsam zu sich hinaufzubilden, nachdem sie im Willen Einzelner wie funkelnde Sterne aufgeleuchtet sind. Und das christliche Ideal ist folgerichtig aufgestiegen aus dem großen Gang der Ideale, als man fühlte, daß das noch nicht das Ende sein könne, daß man dem Nächsten nur nichts Böses, sondern Gutes tue, daß es sich um die Gesinnung handele, nicht um die Tat, daß der „Nächste" nicht durch nationale und konfessionelle Bande unser Nächster sei, sondern durch sein Menschsein und seine Bedürftigkeit nach Liebe, daß endlich sein eigenes Verhalten zu uns und zu unserm Ideal, ja zu Gott nicht zum Maßstab werden dürfe, unser Ideal ihm gegenüber zu verkümmern. Das ist ein Letztes, das der Menschheit möglich war: Liebe, Liebe auch zum Feind, auch zum Verlorenen, auch zum Gottwidrigen. Und in der Tat verblassen vor diesem Ideal alle andern, und an seinem Motiv gemessen verlieren sie ihren Glanz: denn wenn der Buddhist den Menschen und das Tier bemitleidet, weil sie elend sind, wenn der antike Mensch aus „Ehre" dem Volke dient, wenn er dem Elenden hilft, aber ihn nicht einmal bemitleidet, weil er sonst die Unerschütterlichkeit seiner Seele verlöre — ich greife nur ein paar Beispiele heraus —, so hat schon der Historiker das Recht zu sagen, daß ein neues, von innen her neues Ideal von Menschentum mit Jesus in die Welt getreten ist. Und wem überhaupt einmal aufgegangen ist, was das für ihn und die Welt bedeutet, daß die Menschheit dieses Ideal der Gesinnung und der unbegrenzten Liebe erfaßt hat, der sieht diesen

„Kanon unmöglicher Tugend" eben als seines Lebens Höchstes an. Es ist bei Nietzsche eine merkwürdige Mischung von Verständnis für diese Dinge und von Mißdeutungen; es ist unmöglich, all das zu entwirren. Aber die Eintönigkeit der Vorwürfe macht es auch überflüssig.

Wie aber kommt dies Erlebnis zustande? Ist es wirklich so, wie Nietzsche schildert: das Christentum lehre hier das bloße, nackte Wunder? „Das Christentum kennt im Sittlichen nur das Wunder: die plötzliche Veränderung aller Werturteile, das plötzliche Aufgeben aller Gewohnheiten, die plötzliche unwiderstehliche Neigung zu neuen Gegenständen und Personen. Es faßt dieses Phänomen als die Wirkung Gottes und nennt es den Akt der Wiedergeburt, es gibt ihm einen einzigen unvergleichlichen Wert." 4, 83. Viele Christen geben ihm darin Recht; und in der Tat etwas Unerklärliches hat der Vorgang an sich. Aber dieses „sittliche Wunder" ist doch nicht in eine Linie zu rücken mit dem Reden der Eselin Bileams, sondern mit dem Aufleuchten einer intuitiven Erkenntnis, die wir ja auch nicht weiter begreifen können, und es ist ja auch nichts spezifisch Christliches, sondern jedem sittlichen Ideale eigen. Auch die Zarathustra-Ideale sind, wie er sagt, Nietzsche als Inspiration gekommen und ließen ihm alle Werte als Unwerte erscheinen. Wir durchschauen eben unser inneres Leben nicht so, daß wir es errechnen könnten; ein Wunder im Sinn der alten Dogmatik ist es darum doch nicht.

Es tritt aber dieses Wunder ein, wenn der Mensch aus dem Leben im Kindheitszustand erwacht und sein Eigendasein bewußt anfängt. Freilich viele erwachen nie, sondern gehen dahin in den ausgefahrenen Geleisen ihrer Väter oder ihrer „Leibburschen", ihrer Beamtenschaft oder ihrer Standesgenossen, vegetierend und sich vermehrend wie die Gräser auf den Wiesen. Aber viele erwachen, und es überfällt sie plötzlich das Geheimnis des Lebens mit unwiderstehlicher Macht. Denn das ist das Geheimnis unsres Daseins, daß wir wirken müssen

und Folge und Bedeutung haben, ob wir wollen oder nicht. Und darum brauchen wir Ziel und Maßstab unsres Handelns, und unser Herz ist unruhig, bis es das gefunden hat. Es ist nicht wahr, wenn Nietzsche meint, man könne sich dem entziehen. „›Das mußt Du mit Dir selber ausmachen, denn es gilt Dein Leben‹, mit diesem Zuruf springt Luther heran und meint, wir fühlten uns das Messer an den Hals gelegt. Wir aber wehren ihn mit den Worten eines Höheren und Bedachtsameren von uns ab: ›Es steht bei uns, über dies und das keine Meinung zu bilden und so unserer Seele die Unruhe zu ersparen. Denn die Dinge können ihrer Natur nach uns keine Urteile abnötigen.‹" 7, 80. Die Dinge nötigen und zwingen uns. Das Leben ist ein seltsam gefährliches und lästiges Ding. Es stellt uns hinein in unendliche Zusammenhänge und führt uns hinauf, ohne daß wir es merken, und zwingt uns zu einem Lebensplan und einem Lebensideal. Einmal steht jeder an seines Lebens Wende und manch einer immer wieder.

Dann handelt es sich für ihn darum, ob er den Egoismus über sich mächtig werden läßt, in seiner gemeinen oder in seiner ästhetisch großen Form, wie Nietzsche ihn predigt, oder ob ihm auch nur der geringste Schritt der Selbstüberwindung und Hingabe sich als notwendig und richtig aufdrängt oder gar gleich das volle christliche Ideal ihn ergreift. Aber die kleinste Tat der Selbstüberwindung zieht alles weitere mit sich. Dann erlebt der Mensch seine „Auferstehung", wie sie Tolstoi so gewaltig und folgerichtig an dem einen Beispiel geschildert hat. Der Mann, der vorher in naivem Egoismus gelebt hat, will die Frau, das Opfer seines Tuns zuerst nur vor dem unmittelbaren Unrecht retten, das man ihr mit ihrer Verurteilung antut. Aber, die sittliche Geschichte der Menschheit mit raschen Schritten gleichsam noch einmal durchlaufend, kommt er über den Weg der Gerechtigkeit zu der Folgerung, daß ihr sein Leben gehört, wie er das ihre zerstört hat. Und immer tiefer wird sein Blick für das, was dieser Frau und

allen Elenden not tut, bis sein Herz voll ist von Liebesgesinnung und mächtig zu jeder Tat. Und nicht minder richtig hat Tolstoi geschildert, wie dies gefallene Weib an dem Manne nun auch ihre Auferstehung erlebt, wie diese Güte sie zur Buße treibt. Zuerst elend und verkommen, nur Erleichterung, im Gefängnis und einen Rausch im Branntwein erhoffend, verwandelt sie sich vor unsern Augen wieder zurück in die liebevolle Frau, die endlich dem Manne noch einmal das Opfer ihres Lebens bringen kann, indem sie sein Opfer ausschlägt und den Gefährten ihres Elends heiratet. Und das alles nicht sentimental, sondern von jenem herben, nüchternen Ernst, der so tragisch wirkt. Denn hier spricht auch ein Schicksal zu den Menschen, aber nicht mehr das alte, eherne der polytheistischen Menschheit, sondern das neue christliche, das Gewissen, welches den Menschen wirklich erhebt, indem es ihn nicht zermalmt, sondern umschafft.

Und in diesem Erleben ergreift der Mensch Gott; denn er wird inne, daß ein Stärkerer über ihn gekommen ist, der ihn ergriffen hat. Wächst aus dem Ideal der Reinheit und Güte im Leben um uns her Kraft und Fülle, Glück und Sinn, während Selbstsucht zerstört und vernichtet, müde und verächtlich macht, so ist eben jenes geheimnisvoll Lebendige, das aus dem Leben zu uns spricht, selbst Güte und Reinheit und führt mit mächtiger Hand durch offenbarende Menschen die Menschheit zu seinem Bilde empor. Und die Sicherheit und Kraft, mit der in der Geschichte die Ideale kommen und sich durchsetzen, erst in einem, dann in zwölf Jüngern, dann so, daß alle, die es hören, daran glauben, sie ist die stärkste Bestätigung für den Glauben an den, der das Ideal in unserer Brust selber mächtig werden ließ trotz unseres „natürlichen" Widerstandes, der aus all den alten Vererbungen und andersartigen Gewohnheiten unserer Väter floß. Und von hier aus wagen wir es auch, die Ordnung in der Natur auf die Weisheit desselben Willens zurückzuführen und zu glauben, daß

trotz allem uns Unverständlichen Sinn in den Dingen walte, weil wir sie zum Sinn und zum Dienen für unsere Ideale gestalten können. Wir leugnen nicht den Ablauf der Ursachen und den Mechanismus des Weltgeschehens; aber wir halten doch fest, daß all dieses Mechanische dienen muß den letzten Zwecken eines heiligen Willens, der die Liebe ist und den wir erst mit dem eigentümlichen Organ unseres menschlichen Seelenlebens erfassen, mit dem wir die Ideale ergreifen und das uns einen Glauben, d. h. eine gewisse Zuversicht zu einem höheren Sein als dem uns sinnenfälligen und denknotwendigen ermöglicht. Würden wir damit, wie Nietzsche behauptet, dem Leben widerstreben, würden wir das Leben ärmer, verächtlicher, sinnlos machen, so wollten wir ihm folgen; denn das Leben hätte uns widerlegt. Aber wie wir fühlen, daß wir mit dem Geheimnis des Lebens in diesem Glauben arbeiten, aufwärts zu neuen Höhen des Menschentums, so dürfen wir aus der Geschichte sagen, daß immer die gläubigen Menschen und die liebevollen auch das Leben am gewaltigsten in neue und höhere Bahnen geführt haben, nicht die Skeptiker. Das Leben selbst ist mit denen, die an Gott glauben.

Nietzsches Selbsttäuschungen.

Schritt für Schritt sind wir Nietzsches Kritik des Christentums nachgegangen, haben seine Gründe gehört und uns sagen lassen, was er gegen Jesus und die Christen einzuwenden hatte. Hoffentlich ist dabei noch mehr zu Tage gekommen als die bloße logische und systematische, geschichtliche und psychologische Auseinandersetzung, nämlich das, was wichtiger ist und womit Nietzsche am besten überwunden wird: eine Erkenntnis seines Wesens und seines Werdens, seines Liebens und seines Hassens. Nur wenn man das herausgefühlt hat aus seinen Worten, kann man ihn innerlich überwinden, ja hat man ihn überwunden. Man hat dann die ungeheuren Selbsttäuschungen

erkannt, in denen er sich bewegt hat und kann mit einem Wort sagen, was Nietzsches Verhängnis war: Schopenhauer. Er hat freilich gemeint, ihn völlig überwunden zu haben, und einmal selbst gesagt, daß Schopenhauer alles falsch gesehen habe. In Wahrheit ist Nietzsche nie von der Problemstellung Schopenhauers frei geworden. Er selbst bekennt es immer wieder: Mitleid und Pessimismus, darum dreht sich sein Denken.

„Dies Problem vom Werte des Mitleids und der Mitleidsmoral (— ich bin ein Gegner der schändlichen modernen Gefühlsverweichlichung —) scheint zunächst nur etwas Vereinzeltes, ein Fragezeichen für sich; wer aber einmal hier hängen bleibt, hier fragen lernt, dem wird es gehen, wie es mir ergangen ist: — eine ungeheure neue Aussicht tut sich ihm auf, eine Möglichkeit faßt ihn wie ein Schwindel, jede Art Mißtrauen, Argwohn, Furcht springt hervor, der Glaube an die Moral, an alle Moral wankt, — endlich wird eine neue Forderung laut. Sprechen wir sie aus, diese neue Forderung: wir haben eine Kritik der moralischen Werte nötig, der Wert dieser Werte ist selbst erst einmal in Frage zu stellen. —

Wie? Wenn im »Guten« auch ein Rückgangssymptom läge, insgleichen eine Gefahr, eine Verführung, ein Gift, ein Narcoticum, durch das etwa die Gegenwart auf Kosten der Zukunft lebte? Vielleicht behaglicher, ungefährlicher, aber auch in kleinerem Stile, niedriger? . . . So daß gerade die Moral daran schuld wäre, wenn eine an sich mögliche höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch niemals erreicht würde? So daß gerade die Moral die Gefahr der Gefahren wäre? . . ." 7, 293.

„Wer, gleich mir, mit irgend einer rätselhaften Begierde sich lange darum bemüht hat, den Pessimismus in die Tiefe zu denken und aus der halb christlichen, halb deutschen Enge und Einfalt zu erlösen, mit der er sich diesem Jahrhundert zuletzt dargestellt hat, nämlich in Gestalt der Schopenhauerschen Philosophie; wer wirklich einmal mit einem

asiatischen und überasiatischen Auge in die weltverneinendste aller möglichen Denkweisen hinein und hinunter geblickt hat — jenseits von Gut und Böse, und nicht mehr, wie Buddha und Schopenhauer, im Bann und Wahn der Moral —, der hat vielleicht ebendamit, ohne daß er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermütigsten, lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, so wie es war und ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu dem, der gerade dies Schauspiel nötig hat — und nötig macht: weil er immer wieder sich nötig hat — und nötig macht — — — Wie? Und dies wäre nicht circulus vitiosus deus?" 7, 56.

Aus diesem Fragezeichen ist seine Lehre gewachsen. Er hat seine Gedanken nie „gedacht", wie oft er sich dessen auch rühmte. Er unterlag ihrem Zwang, dem Zwange seiner Fragezeichen an den Gedankengängen, die in der lichten Höhe seines gewollten Denkens lagen. So ist einfach bei ihm die Innenwelt umgeschlagen. Geblieben ist dabei die Ansicht der Dinge, die ihm Schopenhauer gab, nur ihre Wertung ward anders. Geblieben ist vor allem einfach von Schopenhauer her seine Ansicht vom Ideal des Christentums. Sie war für Schopenhauer nur eine Nebensache, ruhend auf dem ganz unvollständigen Material, das für die Geschichte der Religionen um 1815 bekannt war. Aber da sich Schopenhauer mit dem „wahren" Christentum identifiziert hatte, tat es auch Nietzsche, und er preßte seine viel reicheren Kenntnisse vom Christentum und von der Geschichte der Religionen in das Schema Schopenhauers hinein, hierin unterstützt von den Eindrücken eines pietistischen Elternhauses und einer weiblich-weichen Erziehung. Ob ihn auch der Kirchenhistoriker Franz Overbeck, ein mit dem Stoff,

den er vortrug, innerlich ganz zerfallener Mann, der aus Haß gegen die Kirche und eine modernisierende vermittelnde Theologie alle Dinge schief sah, in seinen Gedankengängen beeinflußte oder ob dieser selbst mehr von Nietzsche geleitet war, ist schwer zu sagen; Tatsache, daß sich beide gegenseitig bestärkten. Und gewiß waren sie vielfach einer modern liberalen Umdeutung des Urchristentums gegenüber im Recht. Aber sie verkannten völlig die Motive der „welt"abgewandten Stellung des alten Christentums. Sie verkannten, daß ein neues, höheres Ideal ein altes stets verneint, auch wenn es selbst im höchsten Sinne bejahend ist.

Ebenso wichtig war, daß Nietzsche sich niemals wieder von Schopenhauers Atheismus losmachen konnte. Was der Atheismus für Nietzsche bedeutete, das hat er immer wieder bezeugt. Noch in seinem letzten Werk hat er so den europäischen Nihilismus in seiner Entstehung aus dem Atheismus geschildert.

„Und so ist der Glaube an die absolute Immoralität der Natur, an die Zweck- und Sinnlosigkeit der psychologisch-notwendige Affekt, wenn der Glaube an Gott und eine essentiell moralische Ordnung nicht mehr zu halten ist. Der Nihilismus erscheint jetzt, nicht weil die Unlust am Dasein größer wäre als früher, sondern weil man überhaupt gegen einen Sinn im Uebel, ja im Dasein mißtrauisch geworden ist. Eine Interpretation ging zu Grunde: weil sie aber als die Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gäbe, als ob alles umsonst sei." 15,21. Diesen Schein will Nietzsches neues Ideal zerstören. Und wenn das Dasein keinen Sinn hätte, so will er ihm einen geben. — Man sieht, woraus sein Ideal gewachsen ist: „Gott ist tot, nun wollen wir, daß der Uebermensch lebe". Und er weiß auch, daß ihn sein froher Glaube an dies Ideal fast wieder zum Gottesgläubigen machen könnte. Aus dem Sommer 1888 noch stammt das sonnige Wort, das so beginnt: „Und wie

viele neue Götter sind noch möglich! . . . Mir selber, in dem der religiöse, d. h. gott b i l d e n d e Instinkt mitunter zur Unzeit lebendig wird: wie anders, wie verschieden hat sich mir jedesmal das Göttliche offenbart! . . . So vieles Seltsame ging schon an mir vorüber in jenen zeitlosen Augenblicken, die ins Leben herein wie aus dem Monde fallen, wo man schlechterdings nicht mehr weiß, wie alt man schon ist und wie jung man noch sein wird . . . Nochmals gesagt: wie viele neue Götter sind noch möglich! — Zarathustra selbst freilich ist bloß ein alter Atheist: der glaubt weder an alte, noch an neue Götter. Zarathustra sagt, er w ü r d e, — aber Zarathustra w i r d nicht . . . Man verstehe ihn recht." 15, 485 f.

Er wird nicht, nein. Es war zu stark für ihn gewesen und er war zu jung gewesen, als er den alten Gott verloren hatte. Er hatte nie mit ihm Schweres durchgelebt, sondern nur die Theorien – und was für Theorien! – über ihn gehört. Vor Schopenhauers und Feuerbachs Kritik konnten diese Theorien nicht standhalten, und sein weiteres Denken ging stets von der Voraussetzung des Atheismus aus. Das ist umso erklärlicher, als die neue Wissenschaft, die ihn um die Mitte der siebziger Jahre ergriff, den Atheismus Schopenhauers, und nur ihn, zu bestätigen schien; denn sie richtete ihren ganzen Kampf gegen die Gottes h y p o t h e s e, gegen die Erklärung der Welt aus der Weisheit und Güte eines Schöpfers, der alles „zweckmäßig", für den Menschen nämlich und seine Zwecke passend, eingerichtet habe. Kam nun noch die positivistische Geschichtsdeutung und wies darauf hin, wie eng die historische Entwicklung des Gottesglaubens mit der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung der Völker zusammenhängt, so schien dem Gottesglauben auch das letzte Stück Boden entzogen zu sein.

Wie fadenscheinig all diese Gründe sind, haben wir gesehen; wie vorschnell selbst der Einwand vom Leiden und vom Bösen, von allem Fragwürdigen aus ist, sollte auch ein Jünger

Nietzsches sehen. Denn wenn uns Nietzsche das Leben bejahen heißt, so muß auch er an das Leben glauben, so muß er glauben, daß es auf Schönheit, Größe, Stolz und Macht angelegt ist, und daß Erbärmlichkeit, Mitleid, Schwachheit und kleine Furcht schließlich nicht siegen werden. Aber wer hieß ihn das glauben? Die europäische Entwicklung, die Menschheitsentwicklung, diese „Fehlentwicklung"? — Auch er glaubte, obwohl der Augenschein oftmals gegen ihn war. Es ist auch eine Religion, der „Wille zur Macht".

Der Grund, daß Nietzsche nicht wieder zu einem Gottesglauben kam, lag freilich vor allem in der Beschaffenheit seines Ideales selbst, ja schon in dem Versuch, die Selbsucht und Herrschsucht zu einem Ideal zu gestalten. Jeder merkt die ungeheuren Widersprüche, die darin liegen, auch wenn man etwa nur die Sätze liest, die oben aus Zarathustras Worten angeführt worden sind. Man fühlt, daß ein gut Teil dieser Sätze ohne weiteres auch vom christlichen Ideal gilt, ja von jedem Ideal. Jedes Ideal verlangt Härte, Kraft, Entsagung, Opfer, Erziehung, Askese, Wahrheit, Mut, jedes Ideal will wahrhaft vornehm sein u. s. w. Das ist es nicht, was uns von einander trennt, sondern der Inhalt dessen, was verlangt wird. Aber gerade von diesem Inhalt seines Ideals kann uns Nietzsche gar nicht zeigen, warum er als Ideal überhaupt gefaßt werden kann. Er will freilich keine niedrige, verächtliche, selbstische Selbstsucht — aber Selbstsucht! Warum ist dann aber die Wahrheit besser als die Lüge? Immer wieder hat Nietzsche das Problem gequält: es ist von der Selbstsucht aus gar nicht oder sehr schwer zu beantworten. Denn Macht kann sich auch auf Lüge aufbauen. Weiter: wann werden Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht edel, wann unedel? Man versuche einmal, aus Nietzsches Sätzen die verschwiegenen Maßstäbe herauszufinden. Schließlich wird man immer wieder auf den Satz kommen: bei großen Menschen sind sie groß, bei kleinen klein. So bleibt als letzter Wert ein ästhetischer. Es ist aber

ein Unding, einen solchen als ein Ideal zu predigen: Größe erzeugt man nicht durch Mahnung, Warnung und Anfeuerung. Sie wächst auch nicht aus Scham und Reue wie die Güte. Wie künstlerische Genialität, so wird auch Größe und Mächtigkeit des Willenslebens geboren. Wir Christen bilden uns nicht ein, selber wieder „Jesus" werden zu können. Nicht in der Größe und Kraft seines Willenslebens, sondern in seiner Güte und Reinheit hoffen wir ihm ähnlich zu werden.

Aber vielleicht hilft da der Züchtungsgedanke? Der Uebermensch soll ja erst „in der Kinder Land" auftreten. Nun, diese Hoffnung ist nichts als eine sehr mechanische Uebertragung des Vererbungsgedankens vom tierischen Organismus auf den Menschen, einer jener platten landläufigen Irrtümer aus der ersten Zeit des Darwinismus. Als ob man eine Familie von Rembrandts oder Beethovens züchten könnte! Größe ist ein seltener Ausnahmefall in der Natur wie Genialität, kein Züchtungsprodukt wie Kragentauben und steinlose Pflaumen.

Daß er auf die ästhetische Erhabenheit die Züge eines sittlichen Ideales angewandt hat, das ist es, was bei Nietzsche so verlockt und verführt — denn auch das sittliche Ideal macht den Eindruck der Erhabenheit —; aber es ist eine grobe Verwechslung, die Verwechslung des Unbedingt-sein-sollenden mit dem Erhabenen, vor allem weil ihnen eins gemeinsam ist, jenes „Ueber unsere Kraft".

Seine schlimmste Selbsttäuschung aber war, daß er meinte, das Leben zu lieben und dem Leben tiefer ins Auge gesehen zu haben, und daß in Wahrheit doch das Leben gegen ihn war. Und er fühlte das selber. Die Entwicklung der Menschheit — lauter Entartung: *das* ist eine Verleumdung des Lebens! Das Leben ist *mit* den Idealen; die Entwicklung der Menschheit ging auf die Liebe hin und das Ideal des Christentums. Darum hat Nietzsche endlich auch seinem höchsten Gotte, dem Leben, nicht geglaubt, und es nur geliebt wie er „zum Weibe

ging": „mit der Peitsche". Wenn das „Nachtlied" seiner Seele Schuld und ihren Eigendünkel hinausklagt in die Welt, so sind mir das „Tanzlied" und „das andere Tanzlied" noch viel erschütternder. „Er liebte das Leben lange nicht so sehr, wie er redete." Und weil er gegen ihn war, wollte er seinen Gott mit der Peitsche zwingen. 6, 329. Da verlor seine Seele den letzten Flaum, die Scham vor sich selbst und ihre Ehrfurcht.

Und das ist das Schlimmste. Was seine ganze Erscheinung schließlich bei allen starken und schönen Zügen so unerquicklich macht und peinlich, das ist neben der krankhaften Schwäche seiner Hintergedanken der völlige Mangel an Ehrfurcht.

„W e n n es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! A l s o gibt es keine Götter.

Wohl zog ich den Schluß; nun aber zieht er mich. . . .

Schaffen – das ist die große Erlösung vom Leiden und des Lebens Leichtwerden . . . was wäre denn zu schaffen, wenn Götter – da wären!" 6, 124 ff. Und das hat er nicht bloß in der Theorie gemeint, seine Werke sind voll seiner kläglichen Selbstüberschätzung und zeigen, wie er das Urteil der Geschichte nicht abwarten konnte, sondern sich über alle „Weisen und Welt-Erlöser" stellte. Vgl. S. 134.

Wer die erste kleine Tat tut, dem Nächsten zu liebe, nicht um seiner eigenen Größe willen, der hat schon ein Etwas, vor dem er sich in Ehrfurcht beugt: die Seele des andern und das Leben, das aus ihr spricht. Und so wird er weiter und weiter geführt, auch von Ehrfurcht zu Ehrfurcht, von der Seele zum Leben, vom Leben zu Gott. Nietzsche hat so oft frivol geredet von dem Gott, der ins Verborgene sieht, auch in unser Verborgenes. Er hat eben selbst das Leben und sein Ideal nicht mit Ehrfurcht geschaut, sonst hätte er gewußt, was das heißt: allein sein und immer geeint sein mit dem, was unsere höchste Ehrfurcht ausmacht. Aus dieser Ehrfurcht und diesem Leben in und mit Gott erst fließt das Schönste, das der Mensch

hat und wovon zu reden nur in unseren seltensten Augenblicken möglich ist: die Demut.

An sich viel weniger wichtig, aber weil er mit höchster Zuversicht vorgetragen wird, besonders bedeutsam, ist der letzte Irrtum Nietzsches über die wissenschaftlichen Grundlagen und die Einzelforderungen seines Ideals. Das Eine hat er doch gewußt, daß das Ideal selbst nicht aus der Wissenschaft folgt, ja er hat wie sein großer Gegner Kant gesehen — was unsere Philosophen, Natur- und Religionsphilosophen, so oft übersehen: daß das Ideal in der Erscheinungen Flucht überhaupt erst der feste Punkt ist, daß die praktische Vernunft erst dem Zweifel seine Grenze setzt. Aber Nietzsche hat gemeint, er sei bei seinen Einzelforderungen mit der Wissenschaft in besserem Einklang als seine Gegner, vor allem als das Christentum. Historisch haben wir uns mit ihm zum Teil auseinandergesetzt. Von der Naturwissenschaft aber ist zu sagen, daß sie für die Ethik überhaupt nichts ausmacht. Aus der Entwicklungslehre lassen sich ebensogut Spencers wie Nietzsches Schlüsse ziehen, und selbst Schopenhauer kann seine „Ethik" aus ihr herleiten. Auch das Christentum läßt sich mit ihr in Einklang bringen, und schon ist der Versuch gemacht, aus ihr auch die christliche Sittlichkeit zu begründen. Das beweist nur, daß die beiden Größen sich im ganzen neutral zu einander verhalten; höchstens, daß im einzelnen auf die Ergebnisse der Physiologie und Psychologie auch von den Ethikern Rücksicht genommen werden muß. Aber da das Ideal das Schaffende im Menschen ist, das Neues aus dem Menschen formt, so kann keine kausale Wissenschaft feststellen, was hier möglich und was unmöglich, was notwendig und was zulässig ist. Alles ist im Werden, und an seinen Idealen wächst der Mensch; sie sind die großen Notwendigkeiten *seines* Daseins.

Die Bedeutung des Individualismus für das Christentum.

Wenn Zwei einander mißverstehen, so werden die Gründe dafür meist auf beiden Seiten liegen. Auch das Christentum, mit dem Nietzsche zusammentraf, hat Schuld daran, daß dieser groß angelegte Mensch ihm verloren ging, obwohl er vor hatte, einer seiner Verkünder zu werden. Wie viel sein Angriff, voll Glut und Leidenschaft, weil aus dem Gewissen und eignen Leiden stammend, dazu helfen kann, daß das Christentum wieder über sich selbst und sein Wesen klar wird, haben hoffentlich diese Blätter gezeigt. Daß man nicht Arthur Schopenhauer und Richard Wagner für Jesus Christus einsetzt, dafür ist Nietzsche allzeit ein furchtbarer Mahner. Daß man staatsselige und kulturbegeisterte Aufklärung als das Evangelium von der Gottesherrschaft predige, das hat Nietzsches Spott und Ingrimm für immer unmöglich gemacht. Auch ist das Christentum nicht Demokratie und Sozialismus, nicht Altruismus und Nützlichkeitsmoral, wenngleich von ihnen aus der Weg zum Christentum zurückführen kann. Zurück; denn sie sind nichts anderes als die Ueberbleibsel christlicher Gedanken, denen der Geist und die Kraft der Liebe und des Glaubens ausgegangen ist, die das christliche Ideal trugen.

Mehr als dies alles scheint mir Nietzsches Kritik am Christentum für die Bestimmung des Wesens und des Wertes des Christentums wichtig und ein Segen für das Verständnis unsrer Religion geworden zu sein. Indem er in den Kampf wirklich um die wesentlichen Stücke des Christentums eintrat, hat er uns von dem kleinlichen Hader um das Dogma und

die Lehre befreit und uns genötigt, uns auf uns selber zu besinnen. Die „Moral" des Christentums galt vor ihm als unbestritten, und die flachen Gegner des Christentums, die es als Dogma und Weltanschauung bekämpfen, räumen meist bereitwillig ein, daß seine Moral „edel, wenn auch etwas unpraktisch sei", die klugen Leute! Aber Nietzsche griff die Moral des Christentums, freilich wie er sie verstand, an, stellte scharf das Problem auf das Ideal und nötigte dadurch erst das Christentum zur Selbstbesinnung. Seit Nietzsche ist die Theologie gezwungen, sich von dem unfruchtbaren christologischen Streit auf das Wesentliche des Christentums zu besinnen; die Bedeutung der christlichen Ethik für das Ganze muß neu erfaßt werden, es muß das Verständnis für das Christentum als die sittliche Erlösungsreligion gepflegt und vertieft werden. Und hier ist unendlich viel von diesem Gegner zu lernen, viele einzelne feine Beobachtungen, die er über sittliches Leben gemacht hat und deren Tiefe und Kraft noch lange nicht ausgeschöpft sind.

Ja noch mehr. Auf weite Strecken gehen Nietzsche und das Christentum zusammen, so sehr Nietzsche sich auch über sich selbst getäuscht hat. Und wenn man einmal erkannt hat, daß vieles, ja das meiste, was er sagt, formal-ethischer Art ist, nicht bloß seinem Ideal gilt, sondern jedem Ideal, so wird man sich auch ohne Gefahr dem erziehenden Einfluß seiner Bücher hingeben dürfen. Gegenüber der Sentimentalität oder der Indifferenz und Seelenfaulheit unsres Bürgertums, gegenüber dem erlogenen Pessimismus und der meist schlechtgespielten Decadence unsres Literatentums, gegenüber dem Maschinen-Aberglauben der Sozialdemokratie, gegenüber dem elenden Mischmasch-Christentum ist seine sittliche Forderung, ist selbst sein Drohen und Schelten, seine Ironie und sein Haß eine Erquickung und eine seelische Stärkung. Wieviel Erhebendes und Aufrichtendes hat er vor allem im Zarathustra gesagt, in jener glücklichsten Zeit seines Lebens, da ihm sein neues Ideal

nach der Nacht des Pessimismus und dem Dämmerlicht der Skepsis aufgegangen war und in ihm überhaupt die Kraft und Fülle, die Frische und der junge Morgen aufleuchteten, die ein Ideal für die Seele bedeutet.

Wenn das Christentum der letzten Jahre stärker und gesünder, tapferer und mannhafter, sich seiner Eigenart und Größe mehr bewußt geworden ist, wenn seine Vertreter und Verkündiger kräftiger und herzhafter reden und der Kampf um die Nebensachen bei ihnen immer mehr zurückgestellt wird, so verdanken wir das nicht nur innerkirchlichen Bewegungen und theologischer Erkenntnis, sondern vor allem auch solchen Gegnern wie Nietzsche. Wer Ohren hat zu hören, der hört, daß eine junge Generation von freudigen Jüngern Jesu zu den Menschen gehört, wie sie Nietzsche sich als Freunde und Gegner gewünscht hat, die „jedes seiner (Zarathustra-)Worte irgendwann einmal tief verwundet und irgendwann einmal tief entzückt hat“ (7, 296).

Was von Nietzsche gilt, das ist auch vom Individualismus überhaupt richtig, und nicht bloß von dem Individualismus unsrer Tage. Nicht ein neues Ideal bringt eine solche neue Welle des Individualismus jedesmal, sondern sie hilft nur zur Reinigung und Vertiefung, wenn die trüben Massen der Gewohnheit und des Kompromisses, der Lüge und der Heuchelei die Fahrstraße zu versanden drohen, auf denen die Menschheit den fernen Meeren ihrer Zukunft entgegenfährt. Eine Zeitlang meinen freilich die Individualisten, ob sie nun Freiheit und Wahrheit oder das Ich als das Maß aller Dinge oder den Willen zur Macht auf ihre Fahne schreiben, dem Alten, Veralteten, neue Werte entgegenzusetzen; aber seit den Tagen der Sophisten Griechenlands sind sie nur die Förderer, nicht die Vernichter der Ideale der Menschheit gewesen. Sie haben nur geholfen, daß die Gerechtigkeit sich zur Liebe überhöhte und nicht stecken blieb in der Vergeltung, sie haben die Wahrheit durch ihre kecke Skepsis nur größer ge-

macht, sie haben durch eine Verneinung aller früher „heiligen" Schranken der Familie und des Volkstums nur dazu geholfen, daß die ganze Menschheit in den Kreis des Heiligen eintrat, das man mit Ehrfurcht und Liebe zu behandeln hat.

So wird auch der moderne Individualismus nicht das Christentum vernichten, sondern er wird nur die Gesamtbewegung der menschlichen Ideale, die für uns im Christentum gipfelt, fördern und vertiefen. So wenig wie irgend eine andere Religion ist ja das Christentum ganz rein in die Welt getreten: es war vermischt mit alten Bildern von Welt und Gott, von Erde, Himmel und Hölle, es war vermischt mit alten Werten von Menschen und Dingen. Und auf seinem Gang durch die Weltgeschichte nahm es dazu gleich einem gewaltigen Strom tausend kleine Zuflüsse auf, die von andern Gebirgen und aus andern Wäldern kamen, als sie die Heimat hatte, und den Strom mit neuer Erde färbten. So kommen denn immer wieder für das Christentum Zeiten, in denen es harte Anklagen hören muß. Sie sollten ihm dazu dienen, sich auf sich selbst zu besinnen und auf das, wodurch es ein Segen für die Menschheit gewesen ist.

Daß es jemals überboten werden könnte, haben wir deshalb nicht zu fürchten, weil es eine ewige Entwicklung, ja die innere Entwicklung der Menschheit selbst ist, worum es sich handelt. Wir überblicken jetzt die Menschheitsgeschichte — nicht bloß die des abendländischen Kulturkreises — deutlich genug, um zu sehen, was da an den Tag will und was aus dem Tier geworden ist, das einstmals die Sprache fand. Ueberall steht das Ideal auf in den Herzen der Menschen und das Gewissen bildet sich. Ueberall ergreift jenes Gefühl für den Mitmenschen immer weitere Kreise: von der Familie springend zum Stamm und zum Volk und zur Menschheit — und selbst zum Feind. Im Christentum hat es den letzten Schritt getan: prinzipiell, noch nicht in Wirklichkeit; die Völker sind bis heute noch nicht reif geworden zu diesem Letzten.

Und zum zweiten wächst das Ideal, das Gewissen nach innen: aus der Tat und dem Gesetz wird immer mehr die Forderung der Gesinnung, und was Gerechtigkeit und endlich Liebe sei, wird immer feiner und tiefer erfahren. Ueberall in der Menschheit wird Gerechtigkeit, Erbarmen und Mitleid gelehrt; aber erst im Christentum ist das Letzte, die Liebe selbst gekommen: prinzipiell, nur hier und da in Wirklichkeit. Und eine unendliche Aufgabe ist uns noch geblieben, in uns und um uns zu zeigen, was Liebe ist, es zu erleben und andere erleben zu lassen. Auch die Vertiefung der Liebe „höret nimmer auf". Und nach unten erwächst das Ideal und das Gewissen der Menschheit in gleicher Weise. Der Gefangene und der Sklave, der Fremdling, „der in deinen Toren ist", der Sünder und der Verbrecher – wie lange haben sie warten müssen, daß man auch ihnen die gleiche Gesinnung zuwandte wie dem Volksgenossen? Und wieder hat Jesus dem Achselzucken und Naserümpfen zum Trotz gezeigt, daß wahre Liebe dem Arzte gleicht, der zu den Kranken geht, einerlei, wer sie sind; die Sünder und Gottesfeinde noch zu lieben und zu suchen, das war das Letzte. Und was von neuem in der Menschheit immer wieder in die Tiefe sinkt, das hat an ihm einen Freund und Beschützer und vor allem einen, der es *sieht*.

Und so kann man wohl sagen, auch ohne Prophet sein zu wollen, daß dies Letzte, nachdem es einmal erreicht war, nicht mehr überboten werden, sondern sich nur noch vertiefen kann, indem es auf immer neue Verhältnisse im einzelnen angewandt wird und immer klarer sich gegen alle andern Ideale abzuheben lernt. Von Zeit zu Zeit muß es auch stets wieder entdeckt werden, da es immer wieder Gefahr läuft, der Trägheit und Gewohnheit zum Opfer zu fallen, die die Organisation für die Sache selbst und Mitleid, Weichheit und Gutmütigkeit für Liebe nimmt oder sich gar am bloßen Tun ohne die Gesinnung genügen läßt. Dann erhebt sich das Individuum voll Sehnsucht nach Freiheit und Wahrheit, voll In-

grimm und Verachtung und meint, einen neuen Weg und ein höheres Ziel zeigen zu können. Aber immer wieder führt der Individualismus zurück in die ewige Bahn der Entwicklung der menschlichen Ideale.

In dieser Entwicklung hat das Christentum noch eins voraus vor allen andern Idealen: seinen Gottesglauben. Es ist hinaus über das bloße Gesetz, das von außen her als göttlicher Wille an den Menschen herantritt. Als die Menschheit Jahrhundertelang sich um solchen Willen und das Gesetz gemüht und das Sittliche in die „Tiefe" gedacht hatte, da hob erst der schwerste Kampf an. Als man erkannte, daß höher als Gesetz und Tat das Wollen und die Gesinnung stehen, da erwuchs erst die letzte innere Not. Denn Gesinnung kann man sich nicht anbefehlen, man muß sie haben; man kann sie nicht einmal „wollen". Die höchste Sittlichkeit ist nicht bloß wie die andern Ideale nach ihrer Höhenlage über unsere Kraft, sondern ihrem Wesen nach über unsrem Willen! Indem das Christentum nun den Menschen anweist, in seinem Empfinden dieses Tiefsten und in seinem Schuldbewußtsein Gottes Hand zu fühlen und seine Vergebung, seine Hilfe nach aufwärts schon zu spüren, indem es ihn ganz auf Gott stellt und ihn das Sittliche nicht mehr als sein Werk, sondern als Gottes Gabe erleben läßt, schenkt es ihm nicht bloß jene Freiheit von der Welt, die der Individualismus verspricht, aber nicht erlebt, sondern endlich auch, was mehr und höher als dies alles ist, das Freiwerden von sich selbst und seiner Tat, der guten wie der bösen, und die Stille und das Glück eines Lebens in Gott.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

